REVUE DE PHILOSOPHIE

REVUE

DE

PHILOSOPHIE

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRECTEUR

É. PEILLAUBE

TREIZIÈME ANNÉE

XXII

JANVIER A JUIN 1913

PARIS

Marcel RIVIÈRE et Cie, Éditeurs

31, RUE JACOB, 31, ET 1, RUE SAINT-BENOIT

B
2
R23
année 13
jan.-juin

L'AMOUR MYSTIQUE

DÉCRIT ET CHANTÉ PAR JACOPONE DE TODI

I

Jacques de Benedetti, tel fut en réalité son nom, naquit à Todi en Ombrie vers 1228 ou 1230, peu après la mort de saint François. Todi fut jadis une cité puissante, comme l'attestent encore ses monuments, « sa cathédrale, sa place carrée et ses trois enceintes, la première en blocs cyclopéens, la seconde de construction romaine, la troisième bâtie au moyen âge pour envelopper de populeux faubourgs. Alors la commune de Todi rangeait sous son gonfalon une armée de trente mille fantassins et de dix mille chevaux ; quatorze châteaux lui assuraient l'obéissance des villes voisines ». Ces détails sont empruntés par Ozanam à Orlandini (1).

(Sur Todi et le voyage à Todi, ses monuments, le tombeau de Jacopone, voir Sébastien Brunner : Jacopone de Todi, Würzbourg, 1889, p. 53-63.)

Le plus ancien biographe de notre héros — qui écrivait peu après sa mort, en se référant au témoignage de ceux qui l'avaient connu — soit que ce fût vérité pure, soit qu'il fût bien aise d'accuser un peu le contraste avec la vie postérieure, le dépeint comme superbe, avare, enclin à tout vice, et ennemi de qui voulait suivre les voies du Seigneur. Ser Giacomo Benedetti, devenu docteur en droit civil, à la fameuse Université de Bologne, s'adonnait à son métier de juriste. Il avait épousé la fille d'un Bernardino di Guidone, des comtes de Coldimezzo, une noble famille de l'Ombrie. Elle s'appelait Jeanne

(1) Orlandini : *Corografia fisica, storica, statistica d'Italia*, t. X.

(Vanna comme dit le diminutif de Giovanna). Cette jeune femme était belle, et très éprise de son mari, et se parait pour lui plaire, selon l'usage de son rang : mais de cœur elle restait pieuse et dévote.

Un tragique dénouement était réservé à cette union heureuse. Au milieu d'une fête — des jeux publics, disent les uns, un festin de noces, disent les autres — une estrade où l'on dansait s'effondra. Tous furent précipités à terre, sans pourtant recevoir de blessures mortelles, à l'exception de la pauvre Giovanna. Son mari accourt, il reconnaît sa femme parmi les victimes. « Jacques, raconte Ozanam, l'enlève encore palpitante, et veut la délivrer de ses vêtements. Mais elle, d'une main pudique, repoussait les efforts de son mari, jusqu'à ce que l'ayant portée dans un lieu retiré, il pût la découvrir enfin. Sous les riches tissus qu'elle portait, il aperçut un cilice : au même instant, la mourante rendit le dernier soupir. »

Un tel brisement de cœur bouleverse toute une vie. Celle de Jacques de Benedetti devait y prendre un point de départ vers Dieu : le souvenir de celle qu'il avait aimée, de tant d'austérité jointe à tant d'innocence, le toucha si profondément qu'il renversa totalement son existence. Il vendit ses biens, les distribua aux pauvres, se vêtit d'une tunique grossière, du long capuchon des ermites, et les mauvaises langues ne manquèrent pas de dire que le chagrin lui avait dérangé l'esprit. Il leur donnait peut-être prise par quelques excès de néophyte, et une ferveur de zèle qui n'allait pas sans excentricités. Même à cette époque, accoutumée aux manifestations des pénitents (1) et des dévots, défilant couverts de rudes sacs, prenant la discipline, — le nouveau converti parut étrange. Souvent les nouveaux convertis paraissent étranges aux fils de la maison, somnolents dans leurs routines qui font illusion sur leur fidélité, et moins épris de Dieu que de « respectability » sociale.

« On le rencontrait — nous dit Ozanam d'après Wadding, l'annaliste des FF. Mineurs (2), qui relate le biographe primitif

(1) Jacopone avait pu assister en 1258, en sa province natale, dix ans avant la mort de sa femme, à l'ébranlement inusité de ces manifestations suscitées par l'ermite Ranieri Fasani (voir d'Ancona, *Giullare di Dio*, p. 11).

(2) 4e Ed., p. 147.

— couvert de haillons, parcourant les églises et les rues, poursuivi par les enfants qui le montraient au doigt, et l'appelaient Jacques l'insensé, Jacopone (gros Jacques ou bon Jacques). On racontait même qu'invité aux noces de sa nièce, il s'y était rendu sous un étrange travestissement, tout hérissé de plumes, peut-être pour railler amèrement la frivolité des plaisirs qu'il venait troubler. Sa famille lui reprochant ce délire : « Mon frère, avait-il répondu, pense illustrer notre nom par sa magnificence ; j'y veux réussir par ma folie. » En effet, c'était bien ce fou qui devait immortaliser la riche mais obscure maison des Benedetti. Sous les égarements du désespoir, il cachait les premiers transports d'une pénitence héroïque.

« La pensée de la mort ne lui laissait pas de repos : il demandait la paix aux Livres saints, qu'il lut d'un bout à l'autre. Il y apprenait à expier par la pauvreté volontaire les délices de sa première vie, et en retour des applaudissements qu'il avait trop aimés, à chercher l'humiliation, le mépris, les huées des enfants. Il y apprenait à réparer le tort d'une éloquence trop souvent prêtée à l'injustice des hommes, en les instruisant désormais, en les avertissant comme faisaient les prophètes, par des signes plus puissants que tous les discours. De même que Jérémie avait paru sur les places de Jérusalem avec des fers aux mains et le cou chargé d'un joug, pour figurer la captivité prochaine ; ainsi, au milieu d'une fête, Jacopone s'était montré demi-nu, se traînant sur les mains, bâté et bridé comme une bête de somme ; les spectateurs s'étaient retirés pensifs, en voyant où venait aboutir une destinée si brillante et si enviée. »

Une autre fois, un de ses parents qui sortait du marché portant une paire de poulets, le pria de s'en charger pour un moment : « Vous les remettrez, dit-il, à ma demeure. » Jacopone alla droit à l'église de Saint-Fortunat, où ce parent avait la sépulture de sa famille, et déposa les poulets sous la pierre du caveau. Quelques heures après, l'autre, tout en colère vint se plaindre de n'avoir pas trouvé ses bêtes au logis : « Ne m'aviez-vous pas prié, répondit Jacopone, de les porter à votre demeure ? Et quelle demeure est la vôtre, sinon celle que vous

habiterez pour toujours ? » C'était la parole de David : « Leurs tombeaux deviendront leurs maisons pour l'éternité (1). »

Dix années s'écoulèrent, où peut-être le docteur, désireux de s'abaisser, de se dompter, et de se donner à Dieu, comprit que ce genre de vie laissait trop de large à son indépendance native, et il résolut de la soumettre à la discipline religieuse. De tertiaire ou ermite, il voulut devenir frère mineur, sans toutefois se ranger parmi les clercs, mais parmi les simples laïques : les frères lais. On dit que l'ordre hésita d'abord. Une nature si fougueuse dans le bien, après avoir connu les grandeurs du monde, de l'amour et de la science, pouvait promettre de généreux bons vouloirs. Mais n'y avait-il point un peu de démence dans son cas, comme on le disait parmi de respectables citoyens ?

Si Jacopone avait vécu de nos jours, remarque M. d'Ancona, la police l'eût sans doute enfermé dans un hôpital, sans pourtant fournir par là une preuve absolue de sa folie. Le sceptique professeur n'ose soutenir que Jacopone fut un animal parfaitement raisonnable (*Che... fosse un animale perfettamente ragionevole, non oseremmo sostenerlo*). Mais il renonce en rechignant à trouver une maladie bien caractérisée, et se contente d'une vague *monomanie religieuse*, qui n'excluait pas en tout le reste le raisonnement ; ce sont là les manières de voir de tous ceux qui se refusent à reconnaître la profonde sagesse de la sainte folie de la croix, et s'en constituent les aliénistes.

Mais les supérieurs, que devait convaincre l'ancien juriste de Bologne, étaient accessibles à des vues moins terre à terre. Pour prouver son parfait bon sens chrétien, l'ardent converti leur apporta, dit l'ancien biographe, deux pièces de vers, l'une en latin, l'autre en italien, dont le professeur d'Ancona reconnaît la véhémence puissante, en son mélange de dédain, d'ironie et de tendresse, où les rimes âpres et sarcastiques laissent échapper parfois l'accent du cœur ému et de la prière.

La pièce latine disait la vanité de ce qui finit, et par un tour que nous rappellera le fameux couplet de Villon sur les reines

(1) Wadding, tome V. — *Psalm.* 48, v. 12. « *Et sepulcra eorum domus eorum in æternum.* »

et les belles du temps passé, et les neiges d'antan. Voici cette courte séquence en prose rimée, d'après la traduction d'Ozanam (p. 150) :

Cur mundus militat sub vana gloria? « Pourquoi le monde s'enrôle-t-il sous la lumière de la vaine gloire, dont si passagère est la félicité? — Sa puissance tombe comme le vase d'argile qui se brise. — Plutôt qu'aux vains mensonges du monde, croyez aux lettres qu'on a tracées sur la glace... — Dites, que sont devenus Salomon, jadis si fameux, et Samson, le chef invincible, — et le bel Absalon, et le très aimable Jonathas? — Où est allé César en descendant de la hauteur de son empire, et le mauvais riche au sortir de son festin?... — Que la gloire du monde est une courte fête! sa joie passe comme l'ombre de l'homme. — O pâture des vers! ô poignée de poussière! ô goutte de rosée! ô néant! pourquoi s'élever ainsi? — Tu ne sais si tu vivras demain : fais du bien, fais-en à tous les hommes aussi longtemps que tu le peux. — N'appelle jamais tien ce que tu peux perdre... — Songe à ce qui est en haut! que ton cœur soit au ciel! Heureux qui sait mépriser le monde! »

La pièce italienne, beaucoup plus personnelle, et d'une originalité plus hardie, nous retiendrait trop longtemps.

II

Les vertus et les dons géniaux du converti, du juriste, de l'homme cultivé devenu tertiaire puis religieux de Saint-François, allaient trouver leur meilleur emploi. Le saint fondateur si épris de beauté, de simplicité, et d'amour de Dieu, avait été vraiment un troubadour, cheminant sur les routes en chevalier poète, pour prôner la divine splendeur, et chanter les appels d'amour que sont les créatures. La nature chrétiennement comprise, ainsi que l'art et la poésie, tel n'est pas un des moindres traits de la spiritualité franciscaine. Le Poverello voulait envoyer par le monde de saints chemineaux aimant à chanter comme lui et à magnifier Dieu, comme à instruire le peuple : en un mot, qui seraient dans la vie d'apostolat pour gagner les âmes,

ce que furent les trouvères, les troubadours, les minnesinger, pour distraire la vie oisive des châteaux, ou charmer les cours d'amour.

Tout récemment (novembre 1911) à l'Université des Annales, M. Funck-Brentano consacrait une séance aux Jongleurs du moyen âge. Il raconta la vie de ces poètes, mendiant à l'occasion, et ayant dans leur sac mille tours et malices, sachant jongler, chanter, danser, rimer, sauter, pirouetter, amuser les belles châtelaines oisives et les pages effrontés. Colin-Muset et Rutebœuf ont laissé chez nous dans ce genre des chefs-d'œuvre d'une grâce naïve, d'une franchise de sentiments absolument délicieux. M. Funck-Brentano ne se lassait point de répéter combien il faut aimer ces poésies jaillies du cœur et si profondes par la foi qui les anime.

Cet art des chanteurs populaires avait pénétré en Italie par les Provençaux. Et c'est à eux que se rattachent les origines de la poésie italienne. Les jongleurs du bon Dieu de saint François, « *Joculatores Domini* », n'étaient pas autre chose que les transformateurs de cet art, tantôt très populaire, tantôt très raffiné, et qu'il fallait mettre au service de Dieu. Mais parmi ses prédécesseurs, Frère Pacifique, le roi des vers, et Frère Jacomino de Vérone, — ou ceux qui les suivirent comme Ugo de Panciera, Domenico Cavalca, Giovanni Colombini, Bianco de Sienne, Feo Belcari, et les autres (1), — Jacopone de Todi, par sa verve et son originalité, émine et demeure le maître du genre, son représentant le plus remarquable par l'abondance de l'œuvre et la personnalité de la touche.

Imaginez ce poète des pauvres, sorte de Diogène chrétien, qui loin d'exaspérer les maux du peuple par l'envie et les convoitises désespérées, lui enseignait à bénir sa destinée : Sans doute, il est bien légitime et désirable d'améliorer son sort, et les biens d'ici-bas sont un aide nécessaire à notre pèlerinage. Mais quel sage antique, quel philosophe a mieux enseigné à modérer ses désirs, ou à se réjouir dans le dénûment, que le frère mineur qui s'en dépouille, et met sa joie plus haut. « Doux

(1) V. g. Francesco Albizo, G. Savonarole, Lucrezia, Tornabuoni, S. Bernardino, B. Dominici (Tenneroni : *Codici Riccardiani.*)

amour de pauvreté, combien faut-il que nous t'aimions », disait sa chanson ; et ce n'étaient pas de vaines paroles et des déclamations de rhéteur, quand le riche bourgeois de Todi ou de Bologne sous la bure, mettait tout son cœur dans ces couplets :

Dolce amor di provertade
Quanto ti degiamo amore !

Povertade poverella
Umiltade e tua sorella.
Ben ti basta la scodella
E al bere e al mangiare.

Ou ailleurs :

O amor de povertade
Regno da tranquillitate

« Pauvreté, ma pauvrette (Ozanam, p. 222), l'Humilité est ta sœur ; il te suffit d'une écuelle et pour boire et pour manger. — Pauvreté ne veut que ceci : du pain, de l'eau et un peu d'herbes. Si quelque hôte lui vient, elle y ajoute un grain de sel. — Pauvreté chemine sans crainte : elle n'a pas d'ennemis : elle n'a pas peur que les larrons la détruisent. — Pauvreté frappe à la porte des gens ; elle n'a ni bourse ni besace ; elle ne porte rien avec elle, si ce n'est son pain... — Pauvreté meurt en paix ; elle ne fait pas de testament ; on n'entend point parents et parentes se disputer son héritage. — Pauvreté, pauvrette, mais citoyenne du ciel, nulle chose de la terre ne peut réveiller tes désirs... — Pauvreté, grande monarchie, tu as le monde en ton pouvoir, car tu possèdes le souverain domaine de tous les biens que tu méprises. — Pauvreté, science profonde ; en méprisant les richesses, autant la volonté s'humilie, autant elle s'élève à la liberté... — Pauvreté gracieuse, toujours en abondance et en joie ! qui peut dire que ce soit chose injuste d'aimer toujours la pauvreté ? »

J'ai relevé dans l'étude sur le Poème de la Conscience d'après Dante et les mystiques, la nouveauté de cet accent dans l'histoire des lettres (1). On y pourrait ajouter le contraste entre l'humi-

(1) P. 230.

lité et la paix de cette pauvreté, et l'orgueil farouche, l'indépendance fougueuse, la soif d'indépendance du *Chemineau* de Richepin, qui pourtant garde encore quelque ressouvenir de la liberté du cœur due à la pauvreté. Il nous rend son vagabond sympathique en traduisant en style moderne l'idéal de ce gueux qui possède le monde. Ce gueux est riche, le vrai riche

Possédant ce qui n'est à personne : la friche
Déserte, les étangs endormis, les halliers
Où lui parlent tout bas les esprits familiers,
La lande au sol de miel, la ravine sauvage,
Et les chansons du vent dans les joncs du rivage,
Et le soleil, et l'ombre, et les fleurs et les eaux,
Et toutes les forêts avec tous leurs oiseaux.

Mais sa nostalgie de la route ne nous montre qu'un cœur inquiet, et toujours errant. C'est qu'il ne porte pas en soi le réconfort divin que connaît le « poverello di Dio », ou l'humble frate, le jongleur, le trouvère du bon Dieu.

III

Parmi les cantiques religieux de Jacopone, un grand nombre ne sont nullement mystiques. Tels sont ceux où il chante certaines vérités de la foi, certains mystères qui n'ont pas trait aux phénomènes intimes de l'âme, et de son union à Dieu. Nous pourrons reparler de la sublime composition latine, conservée et chantée par l'Église, le *Stabat,* et nous demander s'il est juste de l'attribuer à notre trouvère du bon Dieu. En ce moment nous parlons du poète mystique.

En réalité l'humble Jacopone, tout fervent de l'amour de Dieu, fut un grand mystique et un grand saint. Dans sa folie il y avait beaucoup de sagesse chrétienne, et de désir de s'humilier. Sa révolte contre le Pape Boniface VIII fut une faute : on ne peut l'excuser qu'incomplètement, en disant qu'il y eut là erreur de jugement. Mais ce fut une faute qu'il répara, dont il demanda pardon à Dieu et au Souverain Pontife même. L'Église lui pardonna, et après sa mort permit qu'on lui rendît à Todi le

culte qu'on rend aux bienheureux. Voilà ce dont il faut nous souvenir.

Ses cantiques spirituels touchent à tous les points de la vie mystique, depuis la purification du converti jusqu'à l'union à Dieu la plus haute.

1) Il y a les *chants de pénitence*. Tantôt il chante le jugement dernier ou les peines de l'Enfer, dans des strophes qui font penser aux tercets de Dante (1), et tantôt ses strophes sur la mort évoquent la célèbre fresque d'Orcagna.

Comme le poète de Florence il fait converser le pécheur avec une âme damnée, comme lui encore il compare à l'enfer l'état de l'âme en proie au péché mortel (IV. 36, et III. 9, 11).

Il représente plusieurs fois la peine de l'âme qui a perdu par le péché la grâce de Dieu, et qui s'adresse au Christ et à sa mère pour obtenir son pardon. Par exemple VI, 8. « Pleure, âme dolente, veuve de l'amour du Christ », et le cantique qui porte le titre latin : *Qualiter anima quæ cecidit a gratia per peccatum recurrit ad Christum et ad matrem pro veniâ.*

Il expose la même idée d'une manière plus dramatique. L'âme parle à celui qu'elle aime : « O amour, amour mon bien-aimé, pourquoi m'avoir quitté, amour? » Et l'amour répond à ces plaintes : il voulait habiter dans cette âme, mais l'infidèle a donné asile au monde, et il a dû s'enfuir. L'âme demande pardon de cette offense, et l'amour lui pardonne (2).

Dans un autre cantique (ou laude) le Christ lui-même, déguisé en pèlerin, traverse la terre en cherchant son épouse infidèle. De nouveaux personnages interviennent : ce sont les anges, qui reprochent à l'âme de mépriser l'amour d'un Dieu : « O âme pécheresse, épouse du grand Époux, comment es-tu étendue à terre, souillant de boue ton beau visage ? Comment t'es-tu enfuie loin de celui qui t'a porté un tel amour ? » L'âme pécheresse est vaincue par les reproches de Jésus-Christ et des

(1) Liv. III. 15. *Giudizio finale. Lamentazione di un peccatore atterrito dalla visione del giudizio finale.* — IV. 16. *Il giudizio finale.* — IV. 12, *Giudizio particolare del peccatore moribondo. Contentio animæ damnandæ cum dæmone coram Deo, et quod post mortem non est tempus misericordiæ.*

(2) Liv. V., cant. 7 :

O Amor, diletto Amore
Perchè m'hai lassato, Amore

esprits célestes. « Et je commençai à gémir plein d'une cuisante douleur, qui donc t'a fait mourir ? Tu es mort parce que tu m'aimais ? O amour enivrant, jusqu'où as-tu entraîné le Christ ? » — « *O inebriato amore — Ove hai Cristo inalzato* (1). »

L'âme pénitente revient à Dieu et se purifie dans les larmes : « O larmes, avec la grâce vous avez une grande force : à vous le royaume, à vous la toute-puissance : seules, sans que nulle crainte puisse vous arrêter, vous paraissez devant le souverain juge (2). » Cela ne vous rappelle-t-il point l'allégorie des prières, où le vieil Homère nous les représente s'acheminant jusqu'au trône de Jupiter?

J'ai rapproché jadis, dans les pages *de Dante à Verlaine,* ou l'Étude sur le *Poème de la Conscience d'après Dante et les mystiques,* cette naïveté charmante de l'école franciscaine de l'Ombrie, et la pénétrante douceur du pauvre Lélian lorsqu'il chante ses larmes de pénitents. Larmes amères, larmes douces, larmes de joie, nous leur avons consacré tout le chapitre de l'élégie de la conversion. C'est après tout le même sentiment que nous peint le Durtal de Huysmans, quand le souvenir de ses fautes lui taraude l'âme, et fait sortir du sol de son être un jet de larmes, ce sang de notre cœur.

Faut-il point avoir l'esprit singulièrement tourné pour s'étonner de ces rapprochements? « J'aime de voir cet uniforme sentiment du pécheur contrit, depuis Madeleine aux pieds de Jésus, ou Pierre dans la cour du grand-prêtre, jusqu'à nos cœurs brisés de la même douleur (3). » Et j'y retrouve la même poésie, la même esthétique saveur; et tous les amis du Maître sont touchés de la même pitié, devant la brebis qui sort des épines, sanglante, et revient à son berger, « au bercail où je dormis agnelet », comme disait Dante.

(1) IV, 6.

(2) V, 23 :

O lacrima, con grazia gran forza hai .
Tuo è lo regno, e tua la potenza.
Sola davanti al giudice ne vai,
Ne ti arresta de ciò nulla temenza.

(3) *De Dante à Verlaine*, p. 218, Première Édition.

Certes l'humble frate Jacopone, le converti qui fut Ser Jacomo dè Benedetti, le juriste fameux de Bologne, a bien parlé de cette première étape de l'amour mystique : « Si le roi de France avait une fille, elle irait parée d'une robe blanche, et sa bonne renommée volerait par tout pays. Et maintenant, si par bassesse de cœur, elle s'attachait à un lépreux, et qu'elle s'abandonnât à son pouvoir, que pourrait-on dire d'un tel marché? O mon âme, tu as fait pis quand tu t'es vendue au monde trompeur (1). »

2) Lorsque l'*âme purifiée s'orne de vertus,* Jacopone décrit tous les atours dont il faut qu'elle se revête pour paraître devant la cour du ciel :

« Ame qui désire entrer en Paradis, si tu n'as belle apparence tu n'y pourras entrer... Veux-tu un beau visage ? Acquiers une foi bien formée. L'espérance te donnera belle prestance, etc. » (Lib. II, 4). Le début est vif, l'allégorie est gracieuse, peut-être un peu trop prolongée.

Dante arrivé au jardin d'innocence (symbolisé par le Paradis terrestre) y voit les vertus qui dansent en se tenant la main. Jacopone, son prédécesseur, et quelque peu son ancêtre littéraire, nous dépeint une rencontre semblable. Il feint qu'à l'orée d'un bois, ou dans une clairière, un groupe de jeunes vierges, qui tournaient dans une ronde pudique, lui tendent la main pour l'inviter. Ce sont les vertus qui toutes sont sœurs, elles s'attirent et s'entraînent comme par la main. Qui en saisit une entraîne par le fait toute la ronde sacrée après lui.

Le poète décrit le cortège, il énumère les ornements : « Qui veut aimer Jésus, qu'il vienne faire fête avec nous, et dans ces bois il pourra lui parler.

— Or dites-moi, par grâce, qui vous êtes, vous qui êtes si belles et qui mariant vos chants, me paraissez être sœurs.

Alors, l'une d'elles s'arrêta au milieu de la danse, et me dit : Je t'en instruirai.

Moi que tu vois si blanche, et qui porte la couronne d'or, moi qui porte une ceinture à ma taille, pour paraître plus belle

(1) Ozanam : *Poètes franciscains,* p. 177.

encore, je suis bonne plus que tout autre : on me nomme la virginité, je me suis vouée à aimer Dieu (1)... »

Le poète veut entrer dans l'intimité des vertus, pour avoir part avec elles aux fêtes du ciel.

3°) *La vie unitive* des mystiques a sa belle place aussi dans le recueil des *laude* spirituelles ; le poète ne pouvait négliger d'exprimer l'amour purfait auquel il arriva vite, et se livra tout entier.

Il était, disent ses biographes (2), abondamment éclairé de la lumière divine : il était tout brûlant de l'amour de Dieu, de telle sorte qu'on le voyait souvent comme en extase, l'esprit ravi hors de ses sens, tantôt il chantait, tantôt il pleurait, souvent il se répandait en soupirs. Souvent il se retirait de la compagnie des hommes et, pressé de l'aiguillon de l'amour divin, il parcourait les campagnes : dans son égarement, il lui semblait embrasser le Seigneur Jésus et le serrer dans ses bras, il poussait des cris et appelait à haute voix son bien-aimé, lui donnant mille noms divers et répétant : « O Jésus, plein de douceur! ô Jésus, plein de suavité! ô Jésus très aimant! » C'est ainsi qu'il s'efforçait de tempérer en se répandant au dehors, l'ardeur qui le dévorait.

Nous retrouvons dans les odes mystiques de Jacopone l'image de son âme et de ses transports : nous y entendons ces cris qu'il pousse vers Dieu, ces réponses divines qui redoublent son amour, ces mystérieux entretiens avec son bien-aimé. « Celui qui m'aime est la fleur pure, éclose dans le champ de la virginité; il est le lis de l'humanité, plein de suavité, et d'une délicieuse odeur (3). » — Ailleurs, le Christ s'adresse à l'âme. « Regarde-moi, mon épouse, regarde-moi un peu, dépouillé de tout sur la croix, souffrant un tourment si cruel, pour te donner de mon feu divin (4)... »

C'est par de telles inspirations que Jésus-Christ ravit le cœur de Jacopone, qu'il le presse, qu'il l'assiège : « O amour, divin

(1) Ce cantique intitulé : *La vocazione religiosa*, ne se trouve pas dans les anciennes éditions. Il a été publié d'après les manuscrits, en 1819, par Alex. Mortara.

(2) Wadding : *Annales Minorum ad annum*, 1298, § xxxvii, t. V, p. 413.

(3) Lib. III, ed. 11. *Gesù fiori di Nazareth.*

(4) *Gesù parla all' anima* (publié par Nannucci Manuale, vol. 2).

amour, s'écrie-t-il, pourquoi m'as-tu assiégé ? » Mais l'âme du Saint cède sans regret à cette violence, et s'abandonne aux peines délicieuses que doit lui causer son amour (1) : « Mon amoureux Seigneur fait languir mon cœur et mon esprit, mon Seigneur que j'ai vu (oh ! que n'ai-je pu le retenir !), mon Seigneur qui à vrai dire est un amour inconnu. Amour inconnu, je veux t'aimer (2). » Mais ce ne sont là que de préliminaires ferveurs.

Il est un cantique plus étendu qui a pour titre : *De amore Dñi N^i Jesu X^i*. En exprimant ce qu'il ressent, Jacopone exprime poétiquement presque toute la doctrine des mystiques sur l'amour parfait et l'union avec Dieu.

Celui dont Jésus prend le cœur (*Tutto prendi lo core Jesù, a chi ben t'ama*), ressent d'abord une douceur et une joie extrêmes. C'est que Dieu veut le détacher des créatures et du monde extérieur, et le faire rentrer au-dedans de lui-même. Quand l'âme s'est ainsi recueillie, l'amour la remplit d'un sentiment ineffable, et dans l'extase l'élève au-dessus du raisonnement. Élevée au-dessus de la raison, l'âme commence à sentir un tressaillement et à chanter d'amour. Le cœur s'élève en haut et avec un doux tressaillement il contemple des merveilles, tout jubilant, tout enflammé.

Se leva in alto il core
De poi ch' è innamorato
Bellezza contemplando,
Con giubilo infiammato.

O doux repos de l'âme ! c'est un sommeil mystique, c'est une mort, où l'amant s'anéantit, transformé en son bien-aimé. L'âme transformée ne connaît plus ni mesure, ni raison, ni ordre. Dès que l'intelligence voit comme à découvert l'immensité même de Dieu, elle renonce à la foi et à l'espérance, —

(1) Lib. VI., 11.

O amor, divino amore
Perche m' hai assediato !

(2) *De anxietate animæ quæ cœpit gustare de Deo* (se trouve dans l'édition de Brescia, 1495, cap. 44).

Voir encore le cantique : *Aliqualis declaratio quid sit unctio Spiritûs Sancti.*

ou mieux elle les laisse loger dehors : *la fede e la speranza fa albergar di fuore,* — on voit ce qu'entend là Jacopone, on voit, on possède, on n'a *pour ainsi dire* plus besoin de recourir à la foi et à l'espérance. Plus exactement on pourrait dire: la foi et l'espérance sont tellement vives, tellement illuminées par les dons de l'Esprit-Saint, l'intelligence et la sapience, qu'on n'en sent plus l'effort, et qu'elles semblent en possession de leur objet. D'ailleurs, la pensée s'éclaircit :

Car il faut placer bien au-dessus de la foi et de l'espérance, l'amour véritable, cette charité dont saint Jean dit : « La charité parfaite exclut la crainte. » — Puis le poète s'étend sur les louanges de cet amour, sur ses effets merveilleux, sur les douceurs dont il emplit l'âme, sur les affections qu'il excite en elle dans la contemplation. Il voudrait finir, mais il ne peut s'arrêter : et cependant le silence convient mieux que les paroles lorsqu'il faut célébrer un objet infini.

Il faut respecter les sceaux du livre sacré, et ne pas essayer de peindre par des images sensibles ce qu'est l'amour divin. Le cantique s'achève enfin, mais il ne peut finir sans une prière : « O Jésus, je vous envoie pour messagers mes soupirs et mes pleurs, et je vous demande de me faire mourir d'amour. »

Altissimo Signore,
Che non mi fai morire?
Li pianti, e li suspire
Ti mando per messagio
Jesù io t'addomando
Ch'io more per amore.

*
* *

Il est inutile de nous arrêter ici longuement à des discussions théologiques pour défendre l'orthodoxie de Jacopone. Les expressions de *sommeil des puissances,* de *suspension des actes de l'entendement,* ont été employés par des auteurs très orthodoxes, comme chacun sait, cependant elles peuvent prêter à de fausses interprétations. Vous pouvez consulter là-dessus Bossuet dans les *États d'oraison.*

Ce que dit Jacopone de l'exclusion de la foi et de l'espérance, qui sont remplacées par une connaissance directe des choses de Dieu, par la charité, peut se justifier en disant qu'il

parle de quelques actes transitoires, ou qu'il se sert d'expressions exagérées, pour mieux montrer la supériorité de l'amour sur les deux autres vertus :

Passa fide e speranza
La vera innamoranza.

Il serait hérétique de penser que l'âme, en cette vie, peut se passer habituellement de la foi, de l'espérance et de la crainte. Le texte de saint Jean : « *Perfecta caritas foras mittit timorem* » (I Joan., iv, 18) que Jacopone traduit : « *La carita perfecta — Caccia fora il timore,* est un de ceux dont les quiétistes abusaient pour appuyer leurs erreurs. Ce n'est pas le seul passage où notre poète semble pencher vers la doctrine quiétiste, ou pour citer des hérésies de son temps — vers la doctrine des Beggards ou des Fraticelles. — Il dit ailleurs :

Signor mio, dammi a sapere
E a fare il tuo volere,
Poi sia fatto il tuo piacere
Che dannato, o salvo sia (Lib. I, c. i).

Et encore :

De l'inferno non temere
Ne del cielo speme avere (II, xx.)
Dimandai a Dio l'inferno
Lui amando e me perdendo (II, xxvi).

On peut fort bien interpréter ces passages — et on le doit comme pour nombre d'auteurs mystiques — comme on interprète celui où saint Paul dit qu'il souhaitait être anathème pour ses frères : « *Optabam enim ego ipse anathema esse a Christo pro fratribus meis* » (*Rom.*, ix, 3). Il s'agit d'un souhait hypothétique, d'un acte héroïque par lequel l'âme s'offre à souffrir les peines de l'enfer, si ces peines pouvaient glorifier Dieu, et cela pourvu qu'elle ne commît pas le péché, et ne renonçât pas à l'amour de Dieu.

Si, par impossible, ce n'était inconciliable, aimer Dieu comme je l'aime et veux l'aimer, et consentir par amour à

toutes les souffrances de l'enfer, j'irais jusque-là! C'est une formule qu'il faut comprendre selon le sens où elle est proférée. Et des saints l'ont employée, qui sont à l'abri de tout soupçon doctrinal.

D'ailleurs Jacopone se tint à l'écart des excès. Il blâme même dans ses vers les hérétiques dont on parlait plus haut, appelant leur fausse spiritualité un amour contrefait (Lib. V, cant. 1 et 23). Il avait, disons-le, contre le danger de l'hérésie, la plus sûre défense, celle de l'humilité. Il se rendait compte que les voies par lesquelles il marchait étaient sublimes mais périlleuses, et se tenait en garde contre tout écart. Il dit lui-même à son âme : « Si haut que tu puisses monter, fût-ce encore plus, même alors garde-toi bien de tomber. » C'est encore un souvenir de saint Paul (1).

*
* *

Mais revenons à l'expression littéraire de la vie mystique. On sait que l'amour vif cause dans l'âme une sorte de rythme intérieur. Jacopone l'éprouve, et voudrait l'exprimer au dehors à la fois par tous les rythmes, par ses vers, par ses chants, par la danse même, car ses transports vont jusque-là : « Que tout amant qui aime le Seigneur vienne à la danse en chantant d'amour! — Vienne à la danse tout enamouré, plein du désir de celui qui l'a créé, brûlant d'amour, le cœur tout embrasé, qu'il se transforme dans cette ardeur. — Dévoré d'un feu ardent (comme un homme hors de soi, qui ne trouve pas de repos, comme un affolé qui ne tient pas en place), qu'il embrasse le Christ... et non pas un peu; mais à ce jeu son cœur se fond, (qu'il le tienne embrassé et qu'il sente son cœur se fondre d'amour (2). — Que tout amant qui aime le Seigneur vienne à la danse en chantant d'amour. » (Voir p. 364, trad. *Poème de la conscience.*)

Ce *tripudio,* ces transports, sont ceux qu'éprouvent les bienheureux au ciel. Aussi le poète les voit, prenant part à cette danse d'amour. On peut croire que Dante lorsqu'il décrit

(1) Lib. VII, 19.
(2) *Tripudio amoroso*, lib. VI, 43.

son Paradis, où les âmes saintes, couronnes lumineuses, guirlandes de roses, sont emportées par l'amour dans une danse éternelle, se rappelait cet autre cantique de Jacopone : « Que tous les saints font une ronde dans le Paradis, par l'amour de Notre-Seigneur Jesus-Christ. » (*Laude sopra il gaudio dei Beati. Quod omnes Sancti faciunt balatam in Paradiso amore Dñi N^i^ Jesu X^i^* (1).

Le vieux de Todi, le *vecchio*, comme il se nommait lui-même, nous dépeint une vision du Paradis (que traduira plus tard le pinceau de Fra Angelico), où les saints baignés de lumière et d'amour exultent de joie en des danses mystiques, avec toute la naïveté de l'amour franciscain :

« O Jésus, notre ami, tu nous prends notre cœur!

Or, oyez cette ballade que l'amour a trouvée, l'âme, si seulement déjà elle ressent l'amour, en deviendra folle ; — or oyez (écoutez) cette nouvelle que je dirai de l'éternelle vie, une laude tant belle, toute pleine d'amour. — Une ronde se forme dans le ciel, des saints en ce jardin où se tient l'amour divin qui les enflamme d'amour. — A cette ronde vont les saints, tandis que les anges, tous tant qu'ils sont se trouvent devant l'Époux, et tous dansent d'amour. — En cette cour règne une allégresse d'un amour sans mesure : tous sont poussés à cette danse par l'amour du Sauveur. »

La ballade est fort longue, et déroule le spectacle, et le mouvement d'amour jubilant, en nombre de strophes que vous trouveriez dans Sorio (Poesie scelte, etc.). On nous dépeint les vêtements chamarrés, les visages riants de jeunesse renouvelée, les guirlandes fleuries, plus brillantes que l'or, ornées de perles, et variées de couleur. « Le prophète royal est ménestrel, et fait doucement résonner l'instrument, il paraît bien qu'il nous recueille en un sommeil mystique, tant ses accords ont de suavité. » Et dans ce recueillement on voit défiler tous les chœurs bienheureux ; tous les Saints héros de l'amour sont nommés, et tous se tiennent comme rois et comtes à visiter leur Empereur. Tous jouissent, illuminés, embrasés, plongés dans un océan de joie.

« De cette lumière, toute divine, les uns ont plus, les autres

(1) *Le Poème de la conscience : Dante et les mystiques* (Perrin, 1909), p. 362.

moins; mais chacun en est si rempli que désormais il n'en désire pas davantage. — Cet exemple se peut donner : à qui girait au milieu de la mer, ce serait le cas de demander : « As-tu de l'eau autant que tu en voulais ? » — En cette mer sans limites, tout saint est ainsi noyé, dessus, dedans, et de tout côté il est environné par l'amour. — Tous se tiennent à ce banquet ; tous voient le miroir brillant, chacun est beau et resplendissant sept fois et plus que le soleil. — En cette cour se chante ainsi l'alleluia dans l'allégresse, tous dans une même concorde sont unis par l'amour. »

Au milieu du cycle des strophes courtes, et qui sautent et qui volent, le bienheureux chanteur, le trouvère de Dieu, le jongleur du Seigneur, songe à ses frères mortels :

« Qui verrait cette ronde, qui s'en va si pleine d'amour, son âme serait toute joyeuse, son cœur ne souhaiterait rien autre. — Qui verrait cette danse, où se fait la grande fête, il aurait tant d'allégresse qu'il la répandrait au dehors. — Toujours il y a une nouvelle allégresse, et à tout moment elle se rafraîchit par un regard sur la beauté du Très-Haut Seigneur. »

IV

C'est par de tels chants que Jacopone se représentait les joies de la vie éternelle. C'est en chantant qu'il y entra. Rien de plus suave que le récit de cette mort pleine à la fois de poésie, de mysticisme et d'amour, mort d'un poète et d'un saint.

Jacopone était arrivé déjà à la vieillesse, et surtout il languissait d'amour. Comme, plusieurs années avant sa mort, on lui demandait pourquoi il ne cessait point de pleurer, il avait répondu qu'il pleurait parce que l'amour n'était pas aimé. Quand on vit qu'il s'affaiblissait de plus en plus, on l'engagea à recevoir les Sacrements : mais il refusa, disant qu'il n'était pas temps encore. Ceux qui le voyaient, jugeant qu'il pouvait mourir d'un moment à l'autre, le pressaient et insistaient. Mais Jacopone répondit : « Le temps n'est pas venu : je recevrai les Sacrements au moment opportun. »

Un des frères lui dit alors : « Ne voyez-vous pas que vous

allez mourir comme un juif? » Et lui, élevant la voix et tenant les yeux au ciel : « Je crois en Dieu, fit-il, le Père tout-puissant.

Io credo in Dio Padre omnipotente
E tre Persone in un essere solo,
E che fe l'unverso di niente,
E credo in Gesù Cristo suo Figliulo,
E nato di Maria e crocifisso
Morte e sepolto con tormento e duolo.

Je crois aux trois personnes qui subsistent en un seul être (une seule nature), et qui ont fait de rien tout l'Univers ; je crois en Jésus-Christ, fils de Dieu, né de la Vierge Marie, qui a été crucifié, qui est mort et qui a été enseveli après avoir souffert pour nous les peines et les tourments.

Les frères interrompirent le poète, disant que la profession de foi était bonne ; mais qu'il était encore nécessaire de participer aux sacrements. Il faut voir ici, en ces inquiétudes, la trace des dissensions religieuses, dont nous avons tenté une brève esquisse. En certaines des sectes rigoristes, on s'abstenait des sacrements, ou du moins on ne les recevait que des membres de la secte, comme si leur valeur dépendait de la sainteté de celui qui les distribue.

Quelque considération semblable dicta-t-elle la réponse du mourant? On put le penser. Il attendrait, disait-il, frère Jean de l'Alvernia son frère bien-aimé, et il recevrait de ses mains le Corps du Seigneur. On s'affligea, car frère Jean était loin de Collazone, (c'est du bienheureux Jean de Fermo qu'il s'agit). Gardien du couvent de l'Alverne, il n'avait eu encore aucune nouvelle de la maladie de Jacopone. On redoubla donc de prières et d'instances, mais le mourant ne répondit plus. Il paraissait même ne plus rien entendre, et les yeux au ciel il chanta son cantique : *Anima benedetta...*

« Ame, bénie de ton puissant créateur, regarde ton Seigneur qui fixé à la croix porte vers toi ses yeux. — Regarde ses pieds troués, transpercés par les clous, et si cruellement tourmentés par les coups de marteau. — Pense qu'il était beau par-dessus toute créature, et que sa chair virginale était plus que parfaite. — Regarde cette plaie qu'il porte au côté droit, vois le sang rançon de tes fautes. Pense qu'il fut atteint par une lance cruelle, et que pour chaque fidèle son cœur souffrit les attein-

tes de ce fer. — Regarde ces mains qui t'ont créée et façonnée ! Vois comme ces Juifs scélérats les ont clouées. Alors, avec un gémissement amer, crie : « O mon Seigneur, tout empressé vous avez couru vers la croix, où il vous tardait de mourir pour moi ! » — Regarde cette tête sacrée et si pleine de grâce, vois, elle est toute transpercée d'épines et souillée de sang. Regarde ce visage qui fut si resplendissant : le voilà couvert de crachats, et tout dégouttant de sang. — Songe, âme gémissante, que ton Seigneur n'est mort que d'amour et pour te donner la vie. — Vois-le, tout couvert de plaies pour toi, sur ce bois cruel. Le Seigneur plein de bonté expire en payant la rançon de ta faute. — Pour te mener à son royaume, il a voulu être crucifié. Ame, regarde-le, et délecte-toi en lui (*Et in lui ti diletta*). »

Comme il achevait, deux voyageurs se présentèrent à la porte du couvent. L'un d'eux était frère Jean de l'Alvernia. Dans la prière, il avait été averti d'aller visiter Jacopone, comme Jacopone avait été averti de sa venue. Le poète mourant reçut les sacrements des mains de son ami. Après avoir communié, il chanta encore un autre cantique : « Jésus notre confiance, suprême espoir du cœur. »

Gesù nostra fidanza
Del cuor somma speranza,

et au milieu de ces chants il s'endormit du dernier sommeil. On était à la nuit de Noël, et le prêtre à l'autel entonnait l'hymne des anges. Tous ceux qui avaient assisté à cette mort, demeuraient persuadés que le bon chanteur de Dieu avait succombé à un amour de Dieu si fort, que la nature n'en pouvait soutenir la violence.

Le corps de Jacopone fut transporté de Collazone à Todi, et l'Église autorisa la piété populaire à l'honorer du culte des Bienheureux. Près de trois siècles plus tard, l'évêque Angelo Casi, qui éleva des tombeaux aux saints protecteurs de Todi, releva celui de Jacopone, en 1596, et y fit placer cette inscription : *Ossa beati Jacoponi de Benedictis, Tudertini, fratris ordinis Minorum, qui stultus propter Christum nova mundum arte*

delusit, et cœlum rapuit. Obdormivit in Dño die XXV Martii, anno Dñi M.CCXCVI. Wadding, qui raconte ainsi la mort de Jacopone, cite l'épitaphe telle qu'elle est inscrite sur le tombeau du trouvère du bon Dieu, et prouve que la date donnée par cette épitaphe est fausse. Il place la mort du poète au 25 décembre 1306 (1).

J. PACHEU.

(1) Ces pages sont détachées d'une étude sur Jacopone, donnée par M. l'abbé Pacheu en février 1912 à l'Institut catholique.

LA FAMILLE ET L'ÉVOLUTION

(SECOND ARTICLE)

A vrai dire, la meilleure critique et la réfutation la plus décisive qui se puissent faire de la méthode et de la doctrine évolutionnistes se trouveront dans l'étude même que nous ferons plus tard de la famille, dans l'enquête que nous instituerons sur ce sujet, et dans la méthode particulière dont nous nous servirons pour mener à bien cette enquête et cette étude. S'il est reconnu, en effet, que la *méthode de la science sociale*, qui sera la nôtre, est vraiment scientifique et seule susceptible de conduire à la connaissance de la vérité, il sera en même temps démontré que les autres méthodes n'ont pas la même valeur, ni la même autorité; leurs lâcunes, leurs imperfections, leur insuffisance, sauteront aux yeux, et ce sera leur condamnation.

Cela est vrai. Il semble cependant qu'à raison de son importance et du prestige dont elle jouit dans certains milieux, la doctrine évolutionniste mérite plus et mieux qu'une critique indirecte, qu'il faut l'examiner en elle-même et pour elle-même, qu'il y a à cela un intérêt de premier ordre. C'est justement ce que nous allons faire.

Comme on l'a vu, les évolutionnistes font une double étude de la famille : ils scrutent son passé, et ils cherchent à pénétrer son avenir probable. En un mot, ils essaient de reconstituer l'histoire de la famille à travers les âges, depuis les temps les plus lointains jusqu'à nos jours, et ils tentent de prévoir ce que sera cette histoire dans les temps futurs.

Mais cette histoire n'est pas quelconque. C'est une vaste synthèse, une large vue philosophique de l'évolution de l'humanité dans une de ses institutions fondamentales.

Or, ici, se place une objection préliminaire.

Pour écrire une telle histoire, il faudrait admirablement connaître les faits dont on parle, les mœurs et les institutions des peuples dont on cite à tout moment les noms.

Pour connaître ces faits, ces mœurs, ces institutions, il aurait fallu commencer par les *étudier :* pour les étudier, les *observer* minutieusement, méthodiquement, et, après les avoir observés, les *comparer,* puis les *classer.*

L'*observation,* la *comparaison,* la *classification,* sont en effet à la base de toute étude scientifique. Il aurait fallu faire ce travail pour chaque peuple, pour chaque race en particulier ; et, c'est seulement, ce travail fait, que les évolutionnistes auraient pu essayer cette vaste opération de synthèse qui leur tient tant à cœur.

Est-il besoin de dire qu'ils n'ont en rien procédé de cette façon ? Ils n'ont fait ni tenté de faire aucune étude approfondie des divers types familiaux; ils ne les ont pas observés, ni comparés, ni classés ; ou, du moins, ils n'ont fait que des observations sommaires, toutes de surface, sans rigueur et, par conséquent, *sans valeur scientifique.* En voici la preuve :

Pour montrer que l'humanité a dû commencer par vivre dans la *promiscuité,* Spencer énumère un certain nombre de peuples qui vivent actuellement dans cet état ou dans un état voisin (1). Ce sont, notamment, les *Boschimans,* les Chippeouais, les *Esquimaux,* les Aléoutes, les Araouaks, les Veddahs, les Péricuis (Basse-Californie), etc.

Mais qu'en savez-vous? est-on tenté de dire à chaque instant. Avez-vous donc étudié tous ces peuples ? ou d'autres les ont-ils étudiés pour vous ? Vous ne donnez aucune référence.

Et ce qui met singulièrement en défiance, c'est que, si l'on essaie de vérifier, de contrôler les allégations de Spencer, on ne constate pas, tant s'en faut, que ces informations soient exactes.

La science sociale n'a pas eu, il est vrai, l'occasion d'observer les Chippeouais, les Aléoutes, etc. Mais il se trouve que, pour deux des peuples énumérés par Spencer, elle a justement publié des études très sérieuses : les *Boschimans* (de l'Afrique

(1) *Op. cit.*, p. 214.

australe) (1) et les *Esquimaux* (2). Or, ni chez les uns, ni chez les autres, il n'est question de *promiscuité :* tous deux constituent des *familles,* mal organisées c'est vrai, mais de véritables groupements familiaux, sans aucune trace de promiscuité.

Même critique en ce qui concerne chaque forme spéciale d'organisation domestique : polyandrie, polygynie, monogamie.

Prenons la *polyandrie.*

Nous la voyons, d'après Spencer (3), pratiquée par les mêmes Esquimaux (4) et les mêmes Aléoutes que tout à l'heure ; puis par les Caraïbes, les Warans, les naturels des îles Canaries ; les Kasias, les Cosaques Zaporogues ; les Avaros et les Maypures (en Amérique) ; les habitants de Cachemir, de Ladak, Kinawor, Kistewar et Sirmor (en Asie).

Certes, voilà beaucoup d'érudition. — Mais les preuves, les références, les moyens de contrôle ? Qui donc a scientifiquement observé tous ces peuples pour être si bien renseigné sur leur compte ? Ne nous faisons pas d'illusion ! Personne ; ce ne sont là que des indications éparses, prises, au hasard des lectures, dans des récits de voyageurs sans autorité, sans compétence sociales. Cela ne repose en rien sur des études préliminaires sérieuses et approfondies.

Malheureusement toutes ces énumérations, — et avec elles les mots savants qui les encadrent — en imposent au lecteur ; tout cela fait impression sur le public qui n'y va pas regarder de si près et qui prend tout cela pour le dernier mot de la science. C'est une véritable mystification.

Voilà donc une critique grave : pour oser faire une vaste synthèse de l'évolution familiale, il faudrait avoir commencé par étudier méthodiquement les faits ; moins que cela, pour parler avec autorité de *promiscuité,* de *polyandrie,* de *polygynie,* etc.,

(1) A. DE PRÉVILLE : *Le continent africain*, la région des territoires de chasse (*Science sociale*, t. V, pp. 478 et s.). Cf. du même auteur : *Les sociétés africaines*, pp. 133 et s.

(2) P. DE ROUSIERS : *Les populations circumpolaires* (*Science sociale,* t. VI, pp. 221 et s. 317 et s.).

(3) *Op. cit.*, p. 266.

(4) Il résulte au contraire de l'étude précitée de M. de Rousiers que les Esquimaux sont *polygynes* (*Science sociale,* t. VI, p. 322-323).

il faudrait avoir au préalable étudié objectivement et scientifiquement les peuples qui pratiquent ces formes d'organisation domestique. Il faudrait en avoir fait des monographies. Une science vraiment digne de ce nom ne peut être que *monographique*. Encore une fois, les évolutionnistes n'ont rien fait de semblable : c'est un reproche qu'il est impossible de leur épargner.

Mais poursuivons et entrons un peu plus avant dans le détail de leur méthode.

Au lieu de se mettre d'abord et modestement en contact avec la réalité des choses, avec les faits, les évolutionnistes, sciemment ou inconsciemment, commencent par édifier une doctrine, et c'est cette doctrine qu'ils cherchent après coup à justifier, s'ils le peuvent, par des faits.

Le premier article de cette doctrine c'est, comme nous l'avons dit, la *descendance animale de l'homme*. L'homme descend des animaux supérieurs ; il a pour ancêtre, sinon un singe anthropoïde, du moins un être intermédiaire aujourd'hui disparu, l'anthropopithecus, moitié singe, moitié homme, qui constitue le chaînon indispensable pour rattacher, sans solution de continuité, l'humanité à l'animalité.

Que les évolutionnistes désirent ardemment qu'il en soit ainsi ! Ils sont dans leur rôle, puisqu'il leur faut, envers et contre tout, donner raison à Hæckel et à sa doctrine du monisme, doctrine suivant laquelle tous les êtres se suivent, s'enchaînent, se développent, s'engendrent les uns les autres, depuis la matière brute jusqu'à l'homme, et cela naturellement, automatiquement, par l'effet de combinaisons purement mécaniques.

Mais que les évolutionnistes désirent que la descendance animale de l'homme soit un fait, cela ne prouve pas que c'en soit un en réalité.

Or, c'est là toute la question : la descendance animale de l'homme est-elle démontrée par les faits ? Les faits la rendent-ils vraisemblable ? Les faits, au contraire, ne la rendent-ils pas inadmissible ?

On sait combien cette question est grave. Nous ne pouvons avoir évidemment la prétention de l'étudier ici avec tous les

développements qu'elle comporte ; mais elle a une telle importance en ce qui concerne les origines de la famille que nous ne pouvons nous empêcher d'en dire au moins quelques mots.

Et tout d'abord, au seul contact des *faits*, on peut affirmer qu'il existe entre l'homme et l'animal un abîme tellement profond qu'il ne saurait être franchi : abîme au point de vue intellectuel et moral, abîme au point de vue physique.

Bornons-nous à une simple énumération, qui ne sera qu'un rappel de notions très connues :

a) Au point de vue *intellectuel* et *moral*, la différence est fondamentale.

L'homme est doué d'*intelligence* et l'animal ne l'est pas (1).

Sans doute on a pu écrire des livres sur l'*intelligence des animaux ;* mais, si l'on va au fond des choses, on se rend vite compte que les actes d'intelligence qui sont attribués aux animaux se rapportent exclusivement à leurs facultés *sensibles*, c'est-à-dire au « pouvoir de connaître, d'aimer, de poursuivre ce qui frappe les sens, de retenir et de combiner des images imprimées dans l'organe cérébral (2) ».

Mais si l'animal jouit de facultés sensibles, l'homme seul est doué de facultés *intellectuelles* proprement dites.

Lui seul, *quel que soit d'ailleurs son degré de civilisation, même à l'état sauvage*, a le pouvoir d'*abstraire*, de *généraliser*, de *raisonner*. L'abstraction, la généralisation, le raisonnement, constituent son apanage exclusif. Et comme conséquence :

Lui seul a un *langage articulé ;*

Lui seul a une *moralité*, c'est-à-dire la « notion du bien et du mal, qui suppose la conscience de la liberté et de la responsabilité » ;

Lui seul a le *sentiment religieux*, c'est-à-dire « à la fois la croyance en des êtres supérieurs capables d'influer sur nos destinées, et la persuasion qu'une partie de nous-mêmes survit au-delà de la mort (3) » ;

Lui seul est susceptible de *progrès* dans son *individu* et dans son *espèce ;* l'animal ne l'est pas : il est condamné, lui et son espèce, à une fixité indéfinie ;

(1) J. GUIBERT : *Les Origines*, pp. 182 et suiv.
(2) ID., *Ibid.*, p. 188.
(3) ID., *Ibid.*, p. 185.

L'homme seul sait *asservir la nature à ses besoins* ou *à ses caprices,* travailler « le fer, le bois, la pierre. cultiver la terre, allumer le feu, faire des habits, bâtir des demeures qui ne se ressemblent point et qui dépassent ses besoins physiologiques, créer des œuvres d'art qui expriment le beau (1). »

b) Au point de vue *physique,* la différence n'est pas moins essentielle. Tenons-nous en à un seul point : la moyenne de la capacité crânienne de l'homme est de 1.500 centimètres cubes ; le minimum est de 1.200, le maximum de 1.700. Or, pour les singes supérieurs, le maximum de capacité crânienne est de 500 centimètres cubes (2).

Donc, abîme profond, solution de continuité complète, absolue.

Cet abîme il fallait le combler ; cette solution de continuité, il fallait la faire disparaître. Pour cela un *intermédiaire* était indispensable.

Cet intermédiaire, on l'a trouvé, ou plutôt on a cru le trouver à plusieurs reprises.

Trois ou quatre fois on a découvert des ossements dont on ne pouvait dire exactement s'ils appartenaient à un homme ou à un singe, à raison notamment de l'aplatissement extrême de la calotte crânienne et de la faible capacité cérébrale.

Il n'en fallait pas davantage. L'individu ainsi découvert était immédiatement désigné comme étant l'intermédiaire cherché ; et on lui attribuait un nom approprié : homo primigenius, driopithecus, pithecanthropus.

Les plus célèbres découvertes dans cet ordre d'idées, furent celles de Néanderthal, en Allemagne, en 1856 ; celle de Spy, en Belgique, en 1886 ; et surtout celle qui fut faite en 1891, dans l'île de Java, par un médecin militaire hollandais, le Dr Dubois (3); enfin, récemment on faisait grand bruit autour de la découverte d'un crâne singulier à la Chapelle-aux-Saints, dans la Corrèze (4).

Que faut-il penser de ce prétendu précurseur de l'espèce

(1) Id., *Ibid.*, p. 186.
(2) Id., *Ibid.*, p. 357.
(3) J. Guibert : *Les Origines,* p. 357.
(4) Voir l'*Illustration* du 20 février 1909.

humaine? — Ce qu'en pensent eux-mêmes les spécialistes, les paléontologues de profession.

S'il en est quelques-uns, comme M. de Mortillet (1), qui ont voulu y voir l'intermédiaire tant souhaité entre l'homme et l'animal, il en est d'autres, et des plus célèbres, qui ont été d'un avis tout différent :

Le 14 février 1890, M. Gaudry disait devant l'Académie des Sciences, à propos du Dryopithecus : « Le Dryopithecus, à en juger par ce que nous possédons, non seulement est éloigné de l'homme, mais encore inférieur à plusieurs singes actuels. Comme c'est le plus élevé des grands singes fossiles, nous devons reconnaître que la paléontologie *n'a pas fourni d'intermédiaire entre l'homme et les animaux* (2). »

D'autre part, à propos de la découverte de Java, en 1891, Virchow écrivait en 1895 : « Je ne puis admettre que, dans le pithecanthropus, on ait trouvé le trait d'union entre le singe et l'homme... Sans doute, cette trouvaille est une des plus surprenantes qu'on ait faites depuis longtemps, mais à la considérer sans parti pris, *elle ne résout pas l'énigme de la descendance de l'homme.* »

Déjà en 1887, au Congrès de Munich, dans un discours demeuré célèbre, le même Virchow avait fait cette déclaration significative : « A nous en tenir aux faits positifs, nous devons reconnaître *qu'il subsiste encore une ligne de démarcation toujours bien nettement tranchée entre l'homme et le singe* (3). »

On peut admettre que ces débris, ces ossements, dont on s'est tant occupé, se rapportent ou bien à des êtres humains normaux mais de constitution réduite (Néanderthal et Spy), ou bien à des individus anormaux, humains sans doute, mais présentant des anomalies (4) (microcéphalie notamment), des sortes de phénomènes, de monstres, du ressort de la tératologie.

(1) J. GUIBERT : *Op. cit.*, p. 212, note 1.

(2) ID., *Ibid.*

(3) Cité dans *la Psychologie* de D. MERCIER, p. 545. — Plus récemment, le 16 août 1901, au Ve Congrès international des Zoologistes, Branco, de l'Université de Berlin, prononçait cette grave parole : « La Paléontologie ne connait pas d'ancêtre à l'homme. » J. GUIBERT : *Les Croyances religieuses et les sciences de la nature*, p. 229.

(4) J. GUIBERT : *Les Origines*, p. 322 haut, 360. — « Si nous comparons la somme des fossiles humains connus jusqu'ici avec ce que nous offre l'époque actuelle,

Ainsi, voilà un premier point de la doctrine évolutionniste singulièrement contesté par les faits et par l'opinion des savants les plus compétents. On est bien en droit de dire que ceux qui s'y tiennent encore avec assurance ne le font que par le désir de voir se confirmer une théorie *a priori* qui leur est chère, et à laquelle ils ne peuvent se décider à renoncer. — C'est le cas de rappeler la parole de Bossuet, si souvent citée par Pasteur : « Le plus grand dérèglement de l'esprit est de croire les choses parce qu'on *veut* qu'elles soient et non parce qu'on a *vu* qu'elles sont en effet. »

Mais voici un second point de la même doctrine qui ne résiste pas davantage au contrôle des faits.

L'humanité une fois sortie de l'animalité aurait naturellement commencé par l'état *sauvage ;* l'homme primitif aurait été un *sauvage ;* et les sauvages actuels ne seraient que les représentants attardés de l'humanité primitive, des humains restés au premier stade de leur développement, des humains qui n'ont pas encore subi les bienfaits de l'évolution.

I. L'homme primitif a été un *sauvage* (1).

Si cela était, cela ferait pleinement les affaires de l'évolutionnisme. Toute la question est de savoir s'il en a été ainsi, s'il a pu en être ainsi.

Examinons-la à la lumière des faits.

Ce que les faits nous apprennent, c'est que les populations sauvages ne s'élèvent jamais ni par elles-mêmes, ni au simple contact d'une influence étrangère.

Les populations qui se sont élevées, développées, civilisées,

nous pouvons hardiment prétendre que, parmi les hommes actuellement vivants, il existe un beaucoup plus grand nombre d'individus relativement inférieurs que parmi les fossiles en question. » VIRCHOW, cité dans MERCIER : *Psychologie*, p. 545.

(1) En science sociale, le mot : *sauvage* a un sens précis, conforme d'ailleurs à l'étymologie. Il désigne l'homme qui vit dans la *forêt* (*silvaticus*), adonné presque exclusivement à la *chasse* au petit gibier épars, réduit à des moyens d'existence irréguliers et incertains (d'où le cannibalisme et la guerre de tribu à tribu) et dont la vie familiale est désorganisée par cette nature de lieu, ce genre de travail, cette pénurie de ressources. Buffon a dit très justement : « L'homme sauvage ne sait que combattre et chasser. » Le *type* du sauvage est *l'Indien des grandes forêts de l'Amérique du Sud.* — V. *Science sociale*, t. I, pp. 212 et s. (*les Chasseurs*) ; E. DEMOLINS : *Comment la route crée le type social*, t. I, pp. 162 et s.

n'ont jamais connu l'état sauvage proprement dit, car si elles avaient débuté par cet état, elles n'en seraient jamais sorties ; elles y seraient demeurées indéfiniment.

Voilà ce que nous enseignent les faits. Il est impossible de montrer sur la surface du globe un peuple qui ait commencé par l'état sauvage et qui se soit peu à peu élevé *de lui-même* à la civilisation.

Ce qu'on voit c'est, sur un sol donné, des couches superposées d'individus qui se substituent les uns aux autres. Ce qu'on peut constater c'est, en un lieu géographique donné, des sauvages d'abord, puis des hommes moins sauvages, puis des hommes à demi civilisés, etc. Mais ce sont là des couches successives d'individus venus d'ailleurs ; ce n'est pas la même race qui, de la sauvagerie, s'est d'elle-même élevée à la civilisation.

Aucune des populations sauvages qu'il a été donner d'observer n'a présenté jamais le spectacle d'une élévation spontanée vers un état social supérieur.

Dira-t-on que les observations n'ont pu porter sur des espaces de temps assez prolongés; que, pour des transformations de ce genre, il faut des siècles et des siècles, et que les observations faites ne remontent pas assez haut pour être convainquantes ?

Ce serait exagéré. Il y a des populations sauvages qui sont connues depuis la plus haute antiquité. Ces populations se retrouvent aujourd'hui à peu près aux mêmes lieux et dans le même état où elles se trouvaient dans les temps anciens.

Voici un exemple : les négritos des îles Andaman (golfe du Bengale) et les négrilles d'Afrique, au sud de l'Éthiopie, ne sont autres que les *Pygmées* (1) connus du temps d'Homère, dont parlent tous les auteurs anciens, qu'Hérodote notamment représente comme des tribus de pêcheurs sauvages, vivant de poissons crus, faisant des canots de bambou, et tressant leurs vêtements de joncs entrelacés (2).

Mais actuellement, apercevons-nous, sur un point quelconque

(1) E. PICARD, les *Pygmées* (*Science sociale*) t. XXVII et XXVIII.

(2) ID., *Ibid.*, t. XXVIII. p. 141, note 2. Cf. P. PIOLET : *Les Missions catholiques françaises*, T. V. p. 11.

de notre planète, des populations sauvages qui soient en train de sortir de la sauvagerie ? Depuis deux ou trois siècles au moins que le globe est parcouru en tous sens et que des relations de voyages nous sont données, a-t-on pu signaler quelque part quelque chose de semblable ? Non.

Ce qu'on aperçoit partout le voici : c'est que les populations sauvages s'affaiblissent de plus en plus, diminuent, puis disparaissent. Elles sont éliminées par des influences multiples : cruauté des races supérieures qui les exterminent par les armes ou par l'alcool ; plus souvent et plus simplement *vie misérable* qu'elles mènent et d'où résulte une mortalité énorme et une natalité insignifiante (1).

Et c'est ainsi qu'à tout moment disparaissent des populations sauvages. En 1877, a disparu le dernier représentant de la *race tasmanienne* (2). On se hâte en ce moment d'étudier les Négritos et les Négrilles parce que leur nombre diminue de jour en jour et que le moment n'est pas loin où leur race aura complètement disparu. Que reste-t-il aujourd'hui des *Esquimaux ?* Que reste-t-il des *Hurons,* des *Iroquois,* des *Algonquins* qui occupaient jadis les territoires où s'élèvent aujourd'hui New-York et Chicago ? Que reste-t-il des *sauvages de l'Australie ?* — Rien ou peu de chose !

Ce n'est pas à dire qu'*individuellement*, placé dans un certain milieu et sous certaines influences, le sauvage, qui est un homme après tout, ne soit susceptible d'être élevé. Les résultats souvent très beaux obtenus par les *missionnaires* en sont la meilleure preuve (3).

Mais il faut bien observer dans ce cas :

1° Qu'il s'agit d'une influence personnelle et persistante : *personnelle*, c'est-à-dire exercée directement sur le sauvage et sa famille (4) : livré à lui seul, le sauvage ne s'élève pas ; *persistante,* permanente : le missionnaire parti, le sauvage

(1) J. Guibert, *les Origines*, p. 380.

(2) Id., *Ibid.*, p. 380.

(3) V. à ce sojet le monument magnifique élevé par le P. Piolet, à la mémoire et en l'honneur de nos missionnaires : *Les missions catholiques françaises*, 6 vol. (A. Colin).

(4) Et encore le plus souvent, le succès n'est-il assuré que si l'œuvre d'évangélisation a pour objet les *enfants*. P. Piolet, *op. cit.* t. VI, pp. 423, 436.

retombe dans la barbarie (1), — à moins qu'il n'ait été transplanté dans un autre milieu.

2° Qu'il faut une influence voulue, exercée avec un *dévouement,* une *philanthropie,* une *charité* à toute épreuve. Le *simple contact* d'une civilisation supérieure ne suffit pas ; en voici un exemple caractéristique :

On sait que les Indiens Peaux-Rouges de l'Ouest américain sont cantonnés dans des *réserves* de plus en plus étroites. Au fur et à mesure que la civilisation avance, on réduit leur territoire et, du même coup, on réduit leurs moyens d'existence. Pour obtenir leur consentement à ces réductions, le Gouvernement américain leur donne une indemnité, et cette indemnité leur est fournie *en nature*, c'est-à-dire que, à des époques déterminées, on leur distribue un certain nombre de *têtes de bétail.* Ces bêtes, on les leur livre *vivantes.* Or ces Indiens voient constamment autour d'eux des colons qui font de l'élevage, qui entretiennent des troupeaux, les engraissent, etc. Jamais l'idée ne leur viendrait d'en faire autant et de mettre de côté pour l'élevage quelques-unes des bêtes qui leur sont fournies par le gouvernement américain. Voici ce qu'ils en font. Le jour de la livraison est pour eux un grand jour de fête : au fur et à mesure que les bêtes leur sont livrées, ils exécutent sur elles des exercices de chasse, de véritables courses ; ils les poursuivent jusqu'à ce qu'elles aient été toutes mises à mort, et ils ne font plus rien jusqu'à ce qu'ils se soient gorgés de toute cette énorme quantité de nourriture (2).

Si le contact, l'exemple d'une civilisation supérieure ne peut rien pour élever un peuple sauvage, si le dévouement des missionnaires n'a lui-même qu'une action limitée, comment admettre que, livrés à eux-mêmes, à leurs seules forces, à leur seule initiative, les prétendus sauvages primitifs aient jamais pu s'élever aux degrés supérieurs de la civilisation? Cela paraît bien impossible.

(1) On connaît le sort des *réductions* du Paraguay après la suppression par Pombal des Jésuites qui les avaient organisées. Cf. P. PIOLET, *op. cit.*, t. VI, pp. 392, 397, ruine des missions de la Guyane, p. 421, ruine des missions du Brésil, après le départ des Jésuites.

(2) P. DE ROUSIERS : *Le conflit actuel entre Yankees et Peaux-Rouges* (*Science Sociale*, t. XI, p. 117-119).

Mais alors, dira-t-on, qu'est-ce donc que les sauvages, s'ils ne sont pas des *arriérés,* des *attardés,* des représentants de l'humanité primitive, arrêtée dès le premier stade de son évolution?

Ce qu'ils sont? Tout simplement des *dégénérés,* des êtres qui ont connu *jadis* un état social supérieur à celui où ils vivent aujourd'hui et qui, sous des influences diverses, ont dégénéré, se sont dégradés et peu à peu sont tombés au point d'abaissement où nous les voyons aujourd'hui.

Cela ne saurait faire de doute, car, pour un très grand nombre de populations sauvages, on connaît parfaitement les régions d'où elles sont sorties, et l'on sait qu'elles jouissaient antérieurement d'un état de civilisation relativement avancé.

On le sait pour les *Australiens* originaires de l'Hindoustan ; on le sait pour les *Fuégiens* dont « le langage est si riche, paraît-il, qu'il ne peut être que les débris d'une antique civilisation (1) ».

On le sait pour les *Morioris*, sauvages des îles Chatam, dans la Polynésie, originaires des îles Hawaï où ils avaient une certaine civilisation et qu'ils ont quittées au commencement du XVe siècle (2).

On le sait pour les *Boshimans* de l'Afrique centrale qui ne sont que des Hottentots dégénérés, les Hottentots eux-mêmes n'étant que des émigrants égyptiens déformés et abaissés par la misère (3).

Nous ne pouvons insister sur tous ces points qu'on trouvera développés dans des livres spéciaux (4). Mais le peu qui vient d'être dit montre ce qu'il y a de peu scientifique dans cette affirmation évolutionniste, considérée comme un dogme, que l'humanité a commencé par l'état sauvage, la famille par la promiscuité, et que les sauvages contemporains sont les témoins du stade primitif par lequel auraient passé toutes les races.

Et voici maintenant un troisième point de la doctrine évolutionniste qui n'est pas moins contredit par les faits.

(1) J. Guibert, *op. cit.*, p. 376.
(2) *Id.*, *ibid.*
(3) *Id.*, p. 377.
(4) Voir notammment : J. Guibert, *les Origines*, pp. 371 et s.; Dr Jousset, *Évolution et transformisme*, pp. 135 et s.

D'après cette doctrine, toutes les races humaines auraient subi une évolution semblable ; l'*humanité,* en quel lieu que ce soit, aurait passé par une série de stades déterminés, aurait traversé, au point de vue de l'organisation familiale, une série d'états successifs commençant par la promiscuité la plus voisine de l'animalité, pour s'élever à la monogamie la plus absolue, en passant par le *mariage par capture,* la *polyandrie,* la *polygamie.*

Partout se serait produite cette évolution, et dans l'ordre indiqué. Sans doute, chez quelques races, une ou deux étapes auraient pu être brûlées ; chez quelques autres, deux états qui se succèdent habituellement auraient pu coexister à une même époque ; mais, d'une manière générale, prise dans son ensemble, l'humanité ou la société des hommes, aurait évolué *partout* dans le même sens et dans le même ordre. Et aujourd'hui, les races qui sont parvenues à la forme la plus haute de l'organisation familiale sont celles qui ont accompli et terminé leur évolution ; celles qui n'en sont encore qu'à des formes inférieures, sont celles qui sont restées en arrière, qui sont en retard ; mais qu'on leur laisse le temps et elles feront leur évolution comme les autres.

Cette évolution elle-même se fait naturellement, spontanément, par la force même des choses, en vertu d'une loi immanente de progrès continu.

Ce point de la doctrine évolutionniste n'est certainement pas exact. Les faits soigneusement observés et analysés le contredisent formellement, et c'est ce que montrera avec évidence toute la suite de notre étude de la famille.

Il est impossible, en science sociale, de parler de l'*humanité* et par conséquent d'une *évolution accomplie par l'*HUMANITÉ prise dans son ensemble. L'*humanité* est un concept abstrait, une entité qui n'a pas, au moins pour le moment, à pénétrer dans le domaine de la science sociale.

Que plus tard, quand toutes les sociétés connues auront été analysées, on parvienne à découvrir des lois tellement générales qu'elles s'appliquent à TOUTES *les sociétés humaines,* alors peut-être pourra-t-on parler de l'*humanité* et des lois qui la régissent.

Pour le moment il n'en saurait être question. En science sociale il n'y a que des *sociétés particulières,* des *groupements particuliers* dont il s'agit de déterminer les caractères et les manières d'être diverses. Or l'analyse attentive de ces sociétés particulières aboutit à la conclusion que voici : il n'est pas exact que *toutes les sociétés* humaines, quelles qu'elles soient, partent d'un même stade originaire, s'avancent d'un pas inégal peut-être mais en droite ligne sur une route identique, vers un but identique, à travers des étapes identiques.

Il n'est pas exact que toutes les sociétés humaines soient poussées en avant, dans la voie de l'évolution, par une force naturelle, par une loi de progrès ininterrompu.

Cela n'est pas exact ; cela ne s'observe pas, ne se vérifie pas. Ce qui est vrai, ce qui s'observe et se vérifie constamment, c'est que *chaque société particulière a sa destinée sociale particulière,* c'est que les *mœurs,* les *institutions* de chaque société, et en particulier les institutions domestiques, familiales, sont dues à des circonstances spéciales, économiques et sociales, propres à chaque société, et que partout où se rencontreront les mêmes circonstances économiques et sociales, là se retrouveront les mêmes institutions, et notamment les mêmes institutions domestiques, parce que partout et toujours les mêmes causes produisent les mêmes effets.

En voici quelques exemples :

Si les *Tartares Mongols* sont organisés en famille patriarcale et en ménage polygamique, cela tient, non pas à ce qu'ils sont à tel ou tel stade de l'évolution de l'humanité, mais à ce qu'ils habitent tel pays, tel *lieu,* que chez eux le *travail,* la *propriété* sont organisés de telle façon, que leurs *idées morales et religieuses* sont de telle et telle nature (1). Et si par impossible les Mongols venaient à quitter la Mongolie et à abandonner leur territoire à de nouveaux venus, ceux-ci, soumis aux mêmes influences, ne tarderaient pas à prendre les mêmes habitudes, les mêmes mœurs, la même organisation, les mêmes institutions sociales.

(1) Voir Demolins : *les Pasteurs, Science sociale,* t. I pp. 22 et s. — Du même auteur : *Comment la route crée le type social,* t. I, ch. I. *Le type Tartare-Mongol.* — P. Bureau : *les Tartares-Khalkhas, Science sociale,* t. V et VI.

Si les Tibétains sont organisés en chalets isolés avec ménage *polyandrique*, cela ne tient pas davantage à ce que les *Tibétains* sont à tel ou tel stade de l'évolution de l'humanité, mais à ce que chez eux, le *pays*, le *milieu*, les *ressources*, l'organisation du *travail*, la *propriété*, le *commerce*, les *relations avec l'étranger*, les *idées morales* ont tels et tels caractères (1).

Si chez les *Touaregs du Désert*, nous observons le régime *matriarcal* c'est-à-dire un régime où l'influence de la *femme*, de la *mère*, est supérieure à celle du père, cela ne tient pas davantage, encore une fois, à ce que les Touaregs sont à tel stade de l'évolution de l'humanité, mais bien à ce qu'ils habitent tel lieu déterminé qui ne ressemble à aucun autre, le Désert, à ce que le travail est chez eux organisé d'une façon toute spéciale où le rôle de la *femme* est prépondérant, à ce qu'ils ont une formation morale et religieuse particulière, etc. (2).

Ce sont donc des *causes économiques, sociales et morales* qui déterminent les *manières d'être*, de *vivre*, de *s'organiser*, en un mot les *institutions* des diverses sociétés.

Et cela est si vrai que *partout où se rencontrent des circonstances semblables, là même peuvent s'observer et s'observent en effet des institutions semblables.*

C'est ce qui fait que, malgré des distances infinies, on remarque chez les peuples les plus différents, des institutions analogues. Par exemple chez tous les peuples adonnés à *l'art pastoral*, c'est-à-dire dont le travail consiste dans l'entretien de vastes troupeaux, et habitant par conséquent des prairies, des steppes, s'observent des institutions très voisines, et qui seraient même absolument identiques si les conditions de vie étaient elles-mêmes réellement identiques chez tous. C'est ainsi qu'entre les Mongols de la Grande Steppe asiatique, les Bachkirs de la steppe russe, les pasteurs du Canton d'Uri en Suisse, ceux des Pyrénées et des Alpes, et probablement ceux des Hautes-Chaumes des Vosges on trouve dans les mœurs, dans les institutions, des analogies frappantes, déconcertantes même au premier abord

(1) A. DE PRÉVILLE : *le Lamaïsme, Science sociale*, t. XXII, pp. 404 et s.

(2) A. DE PRÉVILLE : *le Continent Africain, Science sociale*, t. IV, pp. 73 et s. — Du même auteur : *Les Sociétés Africaines*, pp. 26 et s. Cf. E. DEMOLINS : *Comment la route crée le type social*, t. I, pp. 226 et s.

pour ceux qui ne remontent pas aux causes véritables de ces ressemblances. C'est ainsi encore qu'entre les Touaregs du Sahara et certains Indiens de l'Amérique du Nord se rencontrent des ressemblances étonnantes (par exemple : le régime *matriarcal*), parce qu'il se trouve justement que les circonstances de vie de ces deux peuples sont très sensiblement semblables (1). Dira-t-on maintenant que les *Touaregs* et les *Indiens* parce qu'ils ont aujourd'hui le régime *matriarcal* sont appelés, en vertu de la loi d'*évolution*, à passer un jour au régime *patriarcal* qui marque un pas en avant dans la voie du progrès, ou bien soutiendra-t-on que les *Mongols*, parce qu'ils sont organisés en famille patriarcale et polygamique (forme supérieure), ont commencé par l'être en famille matriarcale ou en ménage polyandrique (formes inférieures) ?

Qui oserait prendre au sérieux de pareilles allégations, dès qu'on s'est bien pénétré des vérités qui viennent d'être exposées ? Tant qu'un peuple restera soumis aux mêmes conditions *économiques, sociales et morales*, les institutions familiales ou autres demeureront les mêmes, resteront stationnaires.

Mais alors, dira-t-on, les sociétés sont donc vouées, par une sorte de fatalisme économique, à l'immobilité, au *statu quo !* — Aucun progrès n'est donc possible !

Ce serait une exagération. *Le progrès est possible.* Mais il est bien vrai, cependant, qu'il est en général beaucoup plus difficilement réalisable qu'on ne le croit communément.

D'abord il ne se produit pas spontanément, par la force des choses : inutile de revenir sur ce point. Ensuite il trouve un obstacle constant, souvent insurmontable, dans le milieu *ambiant*, c'est-à-dire dans les circonstances économiques et sociales au milieu desquelles il doit s'accomplir.

Le progrès, au sein d'une société peu avancée, n'est possible que par un effort volontaire, conscient, comme pourrait être celui d'un réformateur de génie, ce qui sera toujours une exception infiniment rare ; ou bien par une influence venue du dehors, comme

(1) P. de Rousiers : *les Hurons-Iroquois*, *Science sociale*, t. IX et X, *præsert.* t. IX pp. 102 et s. A. de Préville : *Les Sociétés Africaines*, pp. 33 et s. — Cf. E. Demolins : *Comment la route crée le type social*, t. I, pp. 157 et s., pp. 227 et s.

par exemple celle des missionnaires : mais nous avons dit déjà que cette influence, pour admirable qu'elle soit dans ses résultats, était cependant restreinte, limitée aux individus et aux familles sur lesquels s'exerce directement l'action des missionnaires, conditionnée par un contact personnel et permanent de ceux-ci avec la population indigène.

Il faut bien le dire : le *progrès*, dans le monde, se fait surtout par la substitution des sociétés supérieures au sociétés inférieures. Les sociétés les mieux organiséss au point de vue du travail, de la propriété, de la famille, se substituent peu à peu, partout, aux sociétés moins bien organisées à ces divers points de vue.

Il est plus que probable, pour ne pas dire il est certain, que ni les Mongols, ni les Arabes, ni les Africains du Nord ne renonceront à la polygamie, ni les Tibétains à la polyandrie, ni les Touaregs au régime matriarcal. Ce qui arrivera, vraisemblablement, le voici : ces peuples resteront ce qu'ils sont tant qu'ils vivront dans l'isolement. Mais dès qu'ils entreront en contact avec des races supérieures, leur infériorité sociale éclatera de toutes parts, leur polyandrie, leur polygamie, leur matriarcat seront pour eux autant d'obstacles qui les gêneront dans la lutte économique qu'ils auront à soutenir. Ils seront *éliminés* et ils disparaîtront de la scène du monde pour faire place à ceux dont l'organisation familiale sera supérieure à la leur.

Or, ce contact des races supérieures avec les races inférieures est assurément un des faits les plus importants de notre temps, un de ceux qui vont s'accentuer de jour en jour et développer leurs conséquences. De plus en plus les peuples civilisés vont jeter le trop-plein de leurs populations sur les pays neufs occupés par des populations inférieures. De plus en plus les races, les formations les plus diverses, vont se trouver en présence et en contact les unes avec les autres.

Bien peu, parmi les races inférieures, seront en mesure de s'élever au niveau des races supérieures. La très grande majorité sera éliminée pacifiquement par la concurrence ou violemment par la guerre, éliminée en tout cas ; et c'est ainsi que presque toujours le progrès se réalise en ce monde, par l'avènement de

sociétés mieux organisées remplaçant des sociétés désorganisées ou inorganisées, incapables de résister aux premières.

C'est ce qu'on peut aisément oberver à toutes les époques, à peu près, de l'histoire générale, et c'est, pour prendre un exemple plus particulier et plus proche, ce qu'on peut voir aujourd'hui sur le vif, paraît-il, en Tunisie, où les familles indigènes, les plus riches, se trouvant en contact avec les familles européennes, marquent partout leur infériorité : affaiblies par la polygamie, incapables de travail énergique, intense, elles sont obligés partout de lâcher pied, vendant leur domaines, se disloquant, se dissolvant, s'évanouissant et finalement laissant le terrain libre aux colons de formation européenne.

Nous avons fini de critiquer la doctrine évolutionniste dans ses vues sur le passé et sur les transformations successives de l'organisation familiale. Il ne nous reste plus qu'un mot à dire de ses prévisions sur l'avenir de la famille, sur l'état futur de la société domestique. On se rappelle que, d'après certains évolutionnistes, la famille, se désagrégeant de plus en plus, donnant à ses membres une liberté de plus en plus illimitée, s'achemine progressivement et nécessairement vers ce qu'on appelle l'*union libre,* c'est-à-dire une union aussi facilement dissoute que facilement conclue, dissoute par le consentement mutuel des époux et même par le consentement d'un seul. Dans cet état familial nouveau, on ne connaîtra plus l'*adultère.* L'adultère ne se conçoit qu'avec une union qui oblige à la fidélité ; mais, dans l'avenir, comme la liberté sera la règle et qu'on sera toujours libre de se quitter, on ne sera jamais forcé de maintenir et de respecter un lien détesté.

Que cela arrive un jour dans certains pays, comme le prévoit M. Letourneau, c'est possible. Il suffira pour cela de laisser aller les choses, de s'abandonner mollement et doucement à la confiance évolutionniste dans le progrès naturel et spontané des sociétés, de croire que tout ce qui arrive, quoi que ce soit, est toujours bon, ou plutôt n'est ni bon ni mauvais, d'émousser en soi le sens moral et le sens social.

Bientôt, en effet, on verra fleurir le divorce par consentement mutuel et volonté d'un seul, l'union libre, l'amour libre,

la promiscuité, etc. Et l'on pourra, avec M. Letourneau, se persuader qu'on est arrivé à l'état social idéal, puisqu'on aura dépassé, ce qui est son rêve, nous l'avons vu, l'état social de la décadence romaine qui, cependant, jusqu'alors, n'avait jamais été donné comme un modèle.

Seulement, ce sera le moment (si ce n'est pas trop tard) de crier gare. Il faudra voir les résultats sociaux, les conséquences morales, de ce nouvel état de choses. Il faudra voir, dans ces familles de l'avenir, comme les enfants seront nombreux, comment ils seront élevés, quelle sera leur force physique et morale, quelle cohésion existera dans la famille, quel respect de l'autorité, quel esprit de sacrifice et d'abnégation cet état social nouveau suscitera. Il faudra voir si une société, dotée d'une pareille organisation familiale ne deviendra pas, pour reprendre une expression de Taine, un coupe-gorge et un mauvais lieu (1). Il faudra voir de quelle force de résistance une telle société sera capable.

C'est qu'en effet, selon toute vraisemblance, toutes les autres sociétés ne se laisseront pas si facilement choir dans ce même abîme de désorganisation et de dégradation. Il s'en trouvera toujours bien quelques-unes, n'en fût-il qu'*une seule,* pour comprendre qu'on ne viole pas impunément les lois essentielles de la famille, qu'il n'y a pas de famille digne de ce nom sans cohésion, sans unité, sans stabilité, sans durée, que si l'on s'en remet, pour la persistance du lien conjugal, à la bonne volonté des époux, c'est une illusion, un leurre, qu'il faut donc des règles strictes imposées à ceux qui s'engagent dans les liens du mariage, que, pour supporter ces règles, il faut une moralité haute, qu'il n'y a pas de *famille* prospère sans vertu, et qu'il n'y a pas de *société* prospère sans familles fortement et solidement constituées.

La société qui comprendra ces choses, et qui saura, ne fût-ce que dans un simple intérêt de *conservation sociale*, résister à l'évolution régressive de la famille vers l'union libre, celle-là, suivant la loi que nous venons d'énoncer, aura vite fait d'éliminer, de supprimer les autres. La société socialement supé-

(1) *Le Régime moderne,* t. II, p. 119 (édit. in-8°),

rieure aura vaincu les sociétés socialement inférieures selon une loi qui ne se dément jamais ; et le progrès social se sera réalisé et affirmé une fois de plus dans le monde.

De ce qui précède résulte que la méthode et la doctrine évolutionnistes ne peuvent inspirer que la plus légitime défiance à ceux qui ont souci de faire du groupement familial une étude vraiment scientifique. On ne trouve à la base de cette méthode aucune observation patiente et méthodique de la réalité sociale ; les faits invoqués sont recueillis au hasard et leur interprétation, loin d'être impartiale, semble suggérée, dictée presque, par la volonté de justifier, coûte que coûte, une doctrine *a priori*.

Il resterait à rechercher maintenant si la méthode *socialiste* et la méthode *philosophique traditionnelle* offrent plus de rigueur et, par conséquent, plus de garanties scientifiques. Une étude approfondie de ce double sujet montrerait qu'il n'en est rien et aboutirait à cette conclusion que la seule méthode rigoureusement scientifique qui permette une étude exacte et précise de la famille est celle que fournit la *Science sociale*, fondée par F. Le Play et H. de Tourville.

Gabriel MELIN,
Chargé du Cours de Science sociale à l'Université de Nancy.

FAUT-IL CHANGER
L'ORIENTATION DE LA NÉO-SCOLASTIQUE ?

Tel est le titre sensationnel sous lequel paraissent simultanément dans la *Revue Néo-scolastique de philosophie,* un manifeste du R. P. Gemelli qui l'affirme et une courte réponse de M. de Wulf qui le conteste.

Le sujet est trop grave, en soi, pour que la *Revue de philosophie* ne signale ni ne discute cette tentative hardie du philosophe italien, ainsi que lui-même y invite tous ceux qui, comme lui et avec lui, comme l'école de Louvain et avec elle, travaillent dans d'autres pays au renouvellement de la philosophie scolastique.

Enregistrons d'abord en simple rapporteur les déclarations et les arguments du savant directeur de la *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica.*

Il y a nécessité, d'après lui, d'imprimer à la renaissance scolastique un caractère nouveau et de diriger ses recherches, ses constructions, dans d'autres voies, sans abandonner bien entendu les principes fondamentaux de la scolastique.

Deux orientations se partagent actuellement les philosophes scolastiques, l'orientation que faute de mieux j'appellerai progressiste, qui est celle de Louvain, et de la plupart des Universités catholiques, pensons-nous, puis l'orientation de ceux que le R. P. Gemelli nomme les « purs thomistes ». La différence entre ces deux rameaux d'une même école consiste en ceci que les premiers croient à la compénétration intime et profonde, à l'union indissoluble de la philosophie et de la science.

Le thomiste rigide, de peur sans doute d'altérer, par un mélange profane, la pureté de l'antique système, plaide la thèse contraire de la séparation logique, en droit comme en fait, de la philosophie et de la science. Assurément, de l'ancien thomis-

me, il consentira à éliminer les thèses, en fort petit nombre, qu'il reconnaîtra aujourd'hui insoutenables. Encore, dira-t-il pour son excuse, que ce sont là propositions de science et non de philosophie. Mais, en philosophie proprement dite, il tiendra à honneur de n'introduire aucun élément scientifique. Non pas certes qu'il méconnaisse le prix de la science ; mais c'est que la partie de la science actuelle, utilisable par le philosophe, « se « réduit à des hypothèses et à des théories, qui n'ont qu'une « valeur relative et qui ne sont point démontrées, etc. »

Or, au jugement du R. P. Gemelli, les thomistes purs qui condamnent ainsi la coquetterie des néo-scolastiques vis-à-vis de la science ont beau jeu vis-à-vis de leurs adversaires. Aussi le savant écrivain traite-t-il « de prétentions insuffisantes et illusoires » leur souci prédominant d'union entre la science et l'aristotélisme, leur confiance naïve dans ce procédé de conquête, parce qu'une telle orientation présuppose une théorie qui réduit la philosophie à n'être qu'une somme des sciences et que c'est faire là *du positivisme* et rien que du positivisme. « Nés à une époque « où le positivisme était triomphant et prodiguait le respect dû « à la science, les néo-scolastiques n'ont pas toujours résisté à « la tentation de faire la cour à celle-ci (et quant à moi j'avoue « avoir été victime de ces tendances). Or, c'est là une erreur. « Science et philosophie sont deux branches hétérogènes du « savoir. Car la philosophie est quelque chose de plus, de dif- « férent, et de mieux qu'un « simple moyen de traiter la science « du sommet des sciences », ou que la somme des notions et des « hypothèses scientifiques. Elle est *la* science unique et véri- « table, qui seule constitue le savoir absolu. Tout cela est « méconnu par ceux qui, de peur de passer pour moins avan- « cés que les positivistes, songent à intégrer la philosophie « par les progrès scientifiques.

« Mais il est une autre raison qui donne beau jeu aux thomis- « tes purs, à l'encontre des novateurs. C'est qu'un système « philosophique doit être *pensé comme un tout* complet en soi, « qu'on ne peut songer à le peindre à neuf ou à le rapiécer « dans une de ses parties, d'après des exigences créées, soit « par la constatation de nouveaux faits, soit par un développe- « ment de la pensée. Voilà pourquoi on ne peut se contenter

« d'élaborer à nouveau un système en fonction de nouvelles « découvertes scientifiques ; naturellement il faut aussi cela ; « mais il importe avant tout *et plus que tout,* que le système « soit *repensé comme tel,* c'est-à-dire comme système et con- « ception générale de l'univers. »

Aussi à côté et en dehors des deux orientations néo-thomiste et thomiste pure, le R. P. Gemelli et plusieurs de ses collaborateurs se proposent-ils d'inaugurer une troisième orientation, à côté des deux écoles, une troisième école, dont l'idéal caractéristique ne sera pas tant d'intégrer la science dans la philosophie, que de tenir le plus grand compte de nouvelles exigences philosophiques et de faire pour elles ce que la néo-scolastique a fait jusqu'ici pour les exigences scientifiques, de créer enfin, en face du pur thomisme et du thomisme scientifique, une néo-scolastique vraiment scolastique et vraiment nouvelle, parce que vraiment philosophique.

A son sens, en effet, les deux autres écoles se sont montrées jusqu'ici, à l'égard de la pensée moderne, de l'hégélianisme surtout, trop peu accueillantes.

L'histoire de la philosophie ne fut trop souvent à leurs yeux que l'histoire des aberrations de la raison humaine, un chaos de théories opposées entre elles. Or, n'est-elle pas plutôt l'histoire des efforts accumulés et des progrès réalisés pour arriver à la solution des grands problèmes de la pensée ? « Elle accuse, dit le R. P. Gemelli, un processus logique et par degrés, dans lequel chaque système nouveau remplace, s'assimile et dépasse (en italien *superare*) le système qui lui a frayé la voie. » Si, donc, la scolastique veut « répondre aux exigences actuelles de la pensée philosophique et être vivante », elle doit repasser par le même chemin qu'a suivi la philosophie moderne, s'assimiler de celle-ci les éléments assimilables, enfin la dépasser à son tour par un progrès critique.

Et s'il en est ainsi, conclut le R. P. Gemelli, il faut changer de route... De même qu'il fut facile de tenir tête aux positivistes, de même il sera possible de lutter contre l'idéalisme contemporain. Agissons avec l'idéalisme comme les néo-scolastiques ont agi avec le positivisme. Étudions-le pour nous l'assimiler autant qu'il est assimilable... Dépasser comporte

le triage de ce qui doit être retenu et de ce qui doit être rejeté. Voilà pourquoi nous conseillons depuis longtemps, c'est pour nous question de vie ou de mort, l'étude de Kant, Hegel et de tous les philosophes modernes. Si, dans ce travail critique, quelque doctrine d'antan est destinée à disparaître, c'est qu'elle constitue un élément contingent. Nous avons trop confiance dans la vitalité éternelle du *noyau* de la scolastique pour craindre un seul instant qu'il puisse être entamé.

Au demeurant, il est un point de doctrine où l'idéalisme hégélien ne doit nous inspirer aucune crainte ; c'est celui du savoir absolu que le positivisme récusait. Il y a là un terrain d'entente commune, à condition, bien entendu, de substituer, à la théorie de l'*identité* du sujet et de l'objet, celle de la conformité (*adæquatio rei et intellectus*) d'opposer aux exagérations de la philosophie post-kantienne le juste milieu de l'aristotélisme scolastique, en tenant compte d'ailleurs de toutes les données modernes, y compris de la part de vrai contenue dans les tentatives de Rosmini, de Gioberti et de leurs disciples.

Le problème qu'il importe de résoudre d'urgence aujourd'hui, est celui de la connaissance. Or, pour en établir l'objectivité contre l'idéalisme critique, et chasser le doute qui hante la philosophie moderne, le réalisme naïf de nos pères est insuffisant. Il y faut autre chose même que l'effort, d'ailleurs si louable, de l'école de Louvain, bien que celle-ci ait déjà fait un pas en avant, par sa manière de poser le problème critique. Plusieurs collaborateurs de la *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* ont montré dans quelle voie il faut marcher pour résoudre ce troublant problème... « Mais pour en arriver là où l'idéalisme n'a pu mener (c'est-à-dire à conquérir l'objectivité du connaître), nous croyons qu'il faut *passer par l'idéalisme*, *continuer les tentatives qu'il a faites avant nous.* Ceux qui nous ont précédés sont tombés sur la brèche ; mais c'est grâce à eux que nous pourrons pénétrer dans la forteresse ennemie. Voilà où nous tendons. »

Tel est le programme que nous adresse à tous, par la plume de son Directeur, la jeune revue italienne Néo-scolastique.

Tous les partisans de la scolastique en admireront la vaillance. Beaucoup sans doute, car l'enthousiasme des nobles

causes est contagieux, en partageront les espérances et entreront résolument dans la voie qui promet de si belles victoires.

Pour nous, nous aimerions certes à donner une entière adhésion à un philosophe dont nous sommes les premiers à reconnaître le grand mérite. Mais ce qu'il demande à ceux qui combattent pour le triomphe de la même cause, c'est avant tout la discussion sincère des idées qu'il vient d'exposer. Nous regardons dès lors comme un devoir d'en dire toute notre pensée.

La Revue Néo-scolastique de Louvain, dans le même numéro que l'article du R. P. Gemelli, a fait par la plume de M. de Wulf des réserves de fait et de droit auxquelles nous souscrivons volontiers. Mais nous demandons au savant écrivain italien de pousser plus loin la critique.

Le manifeste que nous avons longuement cité, afin de ne pas trahir l'essentiel de sa pensée, recevra sans doute, d'après les préférences du lecteur, au moins deux interprétations. Les uns n'y verront qu'une question de nuance, une simple préférence donnée à l'étude de la philosophie contemporaine sur l'étude des sciences. Le R. P. Gemelli lui-même, à la dernière page de son article, incite visiblement le lecteur à cette interprétation.

« Après tout, écrit-il, il s'agit, comme on le voit, d'une ques-
« tion de tactique. Il est nécessaire de prendre position devant
« l'idéalisme, comme on l'a fait jadis devant le positivisme.
« Si les premiers néo-scolastiques durent se placer sur le ter-
« rain des adversaires, faire de la polémique *positive et néga-*
« *tive à la fois,* tenir compte des sciences expérimentales, éri-
« ger des laboratoires (car il faut toujours combattre l'adversaire
« avec les mêmes armes) : aujourd'hui, au contraire, la néo-
« scolastique a besoin de porter sa polémique *positive* et *néga-*
« *tive,* contre l'idéalisme. Les principes restent les mêmes.
« Mais au lieu d'insister sur la partie philosophico-scientifique,
« il vaut mieux accentuer le côté spéculatif, faisant usage des
« armes dont se servent nos adversaires. C'est dans ce sens
« qu'il faut modifier le programme néo-scolastique. Il va sans
« dire que, pour ce faire, la néo-scolastique ne doit pas renon-
« cer à la partie scientifique de son programme. Bien au con-
« traire, elle doit la défendre contre le mépris des idéalistes

« absolus... Mais avant de formuler notre programme en détail,
« nous aimerions de savoir au préalable, ce que pensent à pro-
« pos de ces idées ceux qui comme nous travaillent, en d'au-
« tres pays, au renouvellement de la scolastique. »

Si c'était là le sens unique et la portée limitée du programme, nous songerions d'autant moins à élever une discussion à son sujet, que sur plus d'un point, sur ceux, par exemple, d'étudier, de critiquer et d'utiliser, dans toute la mesure possible, les productions diverses de la philosophie moderne, puis de maintenir et de développer le côté spéculatif et métaphysique de l'aristotélisme en face de son aspect expérimental, nous serions pleinement d'accord avec lui. — Nous nous bornerions alors à dire avec M. de Wulf, qui opte ici pour cette interprétation bénigne : « Il est superflu d'engager la scolastique
« dans une orientation qu'elle poursuit... En réalité, ce que
« veut le P. Gemelli, c'est qu'on fasse des applications nouvel-
« les d'un programme *existant,* et qu'on tienne compte « pour
« le dépasser » de l'idéalisme néo-hégélien, qui revit, en Ita-
« lie, sous l'impulsion de B. Croce et de Gentile. En quoi, tous
« l'approuveront... Mais qu'on n'exagère pas son importance,
« quelle que soit sa sphère d'influence en Italie, l'idéalisme
« néo-hégélien est loin d'être l'adversaire καθ'ἑοζκήν et la forme
« dominante de la philosophie contemporaine. »

Mais n'y a-t-il vraiment dans tout l'article du R. P. Gemelli qu'une simple question de mesure, de tactique locale, grossie peut-être par quelques imprécisions de langage, ou, au contraire, une question de principe, peut-être même assez grave? — Continuer une méthode que l'on juge bonne en soi, en faire une application nouvelle à un nouvel ordre de problèmes est une chose. Critiquer cette méthode en son principe essentiel et caractéristique, d'un but principal faire un simple accessoire, dont à la rigueur même il est possible de se passer ; plus encore en taxer la poursuite d'erreur, au moins en quelque mesure, donner à ceux qui le combattent son approbation, substituer enfin un idéal à un autre idéal, paraît être tout autre chose, et beaucoup plus qu'une simple question de nuance ou de tactique.

Or qu'est-ce que la première partie de l'article du savant

directeur de la *Rivista di Filosofia Neo-scolastica,* sinon un réquisitoire poli contre l'orientation des néo-scolastiques et la notion même de leur philosophie à base scientifique ?

N'a-t-on pas qualifié, au moins par mode d'insinuation, leurs tendances de positivistes ; et celle-là même, qui est leur suprême ambition, « d'avoir un saint Thomas qui soit maître « de toute la science contemporaine et sache organiser cet « amas immense d'après les idées directrices de la concep- « tion scolastique », de prétentions « illusoires et insuffi- « santes » ?

Illusoires et insuffisantes, les prétentions scientifiques des néo-scolastiques? Pourquoi et en quoi ? Victorieuses les objections des métaphysiciens étrangers aux données scientifiques de notre époque ?

En quoi et pourquoi ?

En un passage déjà cité, mais qui nous paraît renfermer le point le plus essentiel de sa conception personnelle de la philosophie, le R. P. Gemelli énonce ces propositions fort graves, que « science et philosophie sont deux branches hétérogènes du savoir », et que la philosophie est, en effet, « la science « unique et véritable qui seule constitue le savoir absolu ». « Un système de philosophie, poursuit-il, est à ce point « un « tout complet en soi qu'on ne peut songer à le peindre à neuf « ou à le rapiécer dans une de ses parties d'*après des exigences « créées soit par la constatation de nouveaux faits, soit par un « développement de la pensée* », de telle sorte que c'est, à son sens, une tendance à tout le moins regrettable de songer « *à « intégrer la philosophie par les progrès scientifiques* ».

Comment ne voir là qu'une question de nuance et de tactique, d'opportunité, en un mot ?

Peut-être nous objectera-t-on qu'aussitôt après ces affirmations, le R. P. Gemelli ajoute : « Naturellement, il faut faire « aussi cela, mais il importe *avant tout* et *plus que tout* « que le système soit *repensé comme tel,* c'est-à-dire comme « système et conception générale de l'univers. »

Or, c'est précisément cet alinéa, avec sa suite immédiate, qui achève de nous mettre en garde contre la nouvelle orientation ; car, avec lui, la position du problème se détermine et se

resserre singulièrement. Puisque ce n'est ni en fonction de la science, ni en fonction de l'ancienne scolastique, ni en fonction de ces deux termes réunis, que nous devons *avant tout* et *plus que tout* repenser le système comme tel, c'est-à-dire la conception générale de l'univers ; en fonction de quoi le repenserons-nous donc ? — En fonction des nouvelles exigences, non plus scientifiques, mais proprement philosophiques de la pensée moderne. Ce sont elles qui formeront désormais notre nouveau centre de gravité.

Nous sommes donc amenés à un véritable tournant de notre évolution philosophique. « La scolastique, si elle veut... être vivante, doit parcourir le chemin que la philosophie moderne a parcouru, s'assimiler les éléments qui sont assimilables pour dépasser les systèmes antérieurs par un progrès critique. »

... « Et s'il en est ainsi, il faut changer de route »..., lutter contre l'idéalisme, comme on l'a fait d'abord contre le positivisme, cet ennemi vaincu, presque mourant.

« Pour en arriver là où l'idéalisme n'a pu mener, nous croyons qu'il faut *passer par l'idéalisme, continuer les tentatives qu'il a faites avant nous.* »

*
* *

Ainsi au lieu de fonder avant tout notre philosophie sur l'ensemble des grandes données de la science et sur la métaphysique éprouvée de la scolastique, ces deux colonnes du temple, il nous faudra suivre les exigences toujours nouvelles, toujours fluctuantes de la philosophie moderne. A une philosophie vraie, complète, construite pour des siècles, il nous faudra préférer une philosophie vivante, adaptée de plus près aux exigences du lieu et du moment, mais aussi fatalement diminuée et fortement mouvante.

Faisant des batailles actuelles et des succès immédiats quelque chose comme sa loi, subordonnant forcément sa propre conception à celle de l'adversaire, la nouvelle école ne bâtira plus son palais ou sa maison à sa mesure, pour elle-même, conformément aux exigences spécifiques de son propre système, c'est-à-dire en vue d'une explication la plus intégrale

possible de l'univers réel ; mais elle le construira, ce palais, en partie, sinon principalement, d'après le goût, sur les plans de l'adversaire à qui elle ambitionne comme un suprême honneur, de donner l'hospitalité.

Le mal s'arrêtera-t-il là ?

Il est à craindre que non.

Le nouvel impératif catégorique de toute philosophie que l'on nous impose *de plano,* comme s'il allait de soi, ce devoir impérieux, premier dans son ordre, de satisfaire aux « exigences » et aux « nouvelles exigences », à celles d'aujourd'hui et à celles de demain, sans même que l'on se demande un instant si ces exigences sont vraies ou fausses, risque très fort d'entraîner même de fermes esprits sur des pentes où il n'est pas toujours facile de s'arrêter.

Dès aujourd'hui, en effet, sans attendre demain, ces exigences de la pensée moderne prétendent nous imposer un point de capitale importance, une conception, exclusive et fausse à notre gré, de l'histoire de la philosophie.

« Si donc on veut réaliser la formule ; penser le système « scolastique en fonction de la pensée moderne, il faut recon- « naître d'abord que l'histoire de la philosophie n'est pas, « comme l'affirme quelqu'un que nous connaissons tous, l'his- « toire des aberrations de l'esprit humain, mais l'effort effec- « tué par l'intelligence pour arriver à la solution des grands « problèmes de la pensée. » Au lieu d'y voir « un chaos désordonné de théories opposées entre elles », il y faut découvrir, au contraire, « un processus logique (?) et par degrés, dans « lequel chaque système nouveau *remplace, s'assimile* et « *dépasse* le système qui lui a frayé la voie ».

Mais une fois cette porte ouverte, quelle est, je me le demande, l'erreur à qui l'on pourra refuser le droit d'y passer ?

Il me souvient du discours à peu près semblable que nous tenait jadis, presque dans les mêmes termes, M. Édouard Le Roy. Rien n'est plus faux, disait-il, que d'accuser la philosophie moderne de s'épuiser en réactions et revirements brusques, en discordes, polémiques et contrariétés... Pour qui la considère dans son mouvement d'ensemble, un progrès continu s'y montre, et même entre les systèmes les plus éloignés, les

divergences diminuent... Aujourd'hui comme hier, il existe une manière, et une seule, de pratiquer la philosophie, qui est d'ailleurs un *esprit* et une *méthode* beaucoup plus qu'une *doctrine*. Entrer dans la dialectique séculaire des systèmes et la revivre d'abord du dedans pour les continuer ensuite, tout autre moyen serait en contradiction avec le but poursuivi.

« La vérité s'analyse en systèmes comme la lumière en cou-
« leurs. Il ne faut donc pas médire des systèmes, non plus
« que vouloir s'en tenir à l'une des nuances du spectre. En
« somme, concluait-il, les systèmes sont avant tout des *métho-*
« *des*... Chacun d'eux agit comme réducteur et antagoniste
« des autres (*ce qui est vrai mais parfaitement accessoire*) et
« aussi comme réactif du réel dont il dévoile un aspect... »

Mais quelle conclusion tirait-il de ces magnifiques considérations, lui si largement accueillant à tous les systèmes ? Qu'entre les scolastiques et les exigences de la philosophie moderne, la contradiction était irréductible, l'accord impossible, à cause de la manière trop profondément différente d'entendre la notion de vérité. La leur, disait-il, est *statique*... ils lui accolent tout naturellement les épithètes *éternelle* et *immuable*. Nous croyons au contraire que la vérité, en son essence, est *vie*, donc *mouvement ;* croissance plutôt que terme ; progrès plutôt que résultat défini ; vérification progressive plutôt que vérité faite. En tout nous sommes *in via*, conclut M. Le Roy (1).

Nous, au contraire, nous croyons à une vérité stable, à un *noyau* intangible de principes éternels. Entre eux et nous, aucun effort dialectique ne comblera donc l'abîme. Ceci ne traversera pas cela, ne dépassera pas cela ; ceci vaincra cela.

Pourquoi, si la philosophie moderne, telle qu'elle se définit elle-même, ne peut, sans se renier, répondre à nos avances, recourir à des formules d'emprunt dont les mots, dans nos bouches et dans les leurs, ne peuvent signifier les mêmes choses ? Pourquoi surtout de nous-mêmes changer notre route ? Tout ce que nous pouvons faire humainement n'est-il pas d'ouvrir un port, de bâtir une citadelle, d'ouvrir une ville de refuge et de

(1) Dogme et Critique, *Scolastique et philosophie moderne*, p. 353-356.

salut, pour nous d'abord et pour tous ceux qu'effrayent à juste titre les ravages des philosophies fausses. ?

A prendre les choses telles qu'elles sont, en dépit de toutes les exigences modernes, l'histoire séculaire de la philosophie est à la fois l'un et l'autre, l'histoire des efforts heureux effectués par l'intelligence pour arriver à la solution des problèmes et l'histoire des chocs des doctrines contraires, des égarements, des naufrages d'imprudents ouvriers. Tant que la vérité sera vérité, l'erreur sera impuissante à s'élever à son rang. Le processus logique et par degré du progrès ne se réalisera *positivement*, malgré des défaillances, que par l'action illuminatrice des génies bienfaisants, des Socrate, des Platon, des Aristote, des Thomas d'Aquin, aidée elle-même par l'action discriminatrice en dernier ressort de la Révélation.

Les génies incomplets, inférieurs, matérialistes ou sceptiques de profession, chez qui la part de l'erreur dépasse et voile si souvent la part de la vérité, ne servent au progrès que très partiellement et *indirectement*, par les erreurs qu'ils précisent, en les formulant, par les doutes qu'ils soulèvent, par les problèmes qu'ils lèguent, non résolus, à leurs successeurs.

Enfin, le R. P. Gemelli entend-il effectivement appliquer à la révolution cartésienne et à la révolution kantienne, relativement à la scolastique, le principe énoncé plus haut que « chaque système nouveau *remplace*, *s'assimile*, *dépasse* (et par conséquent annule) le système qui lui a frayé la voie ? Descartes et Kant se sont-ils assimilé Aristote et saint Thomas ? C'est pour nous le premier point qui ait de l'importance. Nous reviendrons sur le second, plus essentiel encore, celui des rapports de droit de la philosophie et des sciences.

J. BULLIOT.

A PROPOS

DE

L'IDÉALISME ANGLAIS CONTEMPORAIN

(NOTES ET DOCUMENTS)

Les traductions récentes des ouvrages de William James et les discussions de ces dernières années ont attiré l'attention du public philosophique français sur une des manifestations les plus curieuses de la pensée anglaise, au cours des quarante dernières années du XIXe siècle. On a appris, non sans quelque surprise, que le pays des Spencer, des Lewes et des Mill, avait donné le jour à quelques métaphysiciens qui s'étaient efforcés de transplanter, dans la classique patrie de l'empirisme, les idées essentielles de l'idéalisme allemand. Les universités écossaises et l'université d'Oxford ont puissamment contribué, par l'enseignement de leurs maîtres les plus éminents, à la propagation de ces idées qui ont rencontré de nos jours chez les pragmatistes et les néo-réalistes leurs plus sérieux adversaires. Il faudrait d'ailleurs remonter assez loin dans l'histoire du siècle dernier pour trouver les premières traces appréciables de cette influence de la philosophie allemande sur la pensée anglaise. Coleridge, le poète philosophe, avait étudié Kant en 1801, mais cette étude du criticisme, faite assez superficiellement, avait eu pour principal résultat de faire connaître le nom des grands idéalistes allemands, sans faire étudier sérieusement leurs œuvres. On voyait en eux des romantiques, des défenseurs du christianisme et de la moralité; l'on opposait leurs belles rêveries aux doctrines utilitaires avec

plus d'éloquence que de précision. Coleridge ne fut, selon le mot de Stuart Mill, que le grand excitateur de l'esprit philosophique, mais il ne fit pas grand chose pour satisfaire le besoin qu'il avait éveillé. Il faut en arriver à David Ferrier pour trouver le plus ancien et le plus caractéristique représentant de l'idéalisme absolu en Angleterre. Critique de Reid et de Hamilton, Ferrier pense que la théorie de la connaissance ne peut être fondée sur la psychologie (1). La théorie de la connaissance est une véritable critique, au sens kantien du terme, une analyse des conditions de la connaissance, qui nous révèle la relation fondamentale qui existe entre le sujet connaissant et l'objet. La position de J. Grote est très proche de celle de Ferrier ; dans son *Exploratio philosophica* (2) il oppose l'attitude positiviste à l'attitude idéaliste. Le point de départ de toute philosophie est non pas l'existence de faits donnés, abstraction faite de l'esprit, mais l'existence de la connaissance. La base de toutes nos recherches est non pas qu'il y a des choses, mais que nous les connaissons, que nous les pensons comme existantes. On ne peut dériver l'esprit des réalités physiques ; le centre de la réflexion philosophique est dans l'existence d'un esprit qui se connaît comme faisant partie d'un univers et qui aboutit à reconnaître la présence d'un Esprit, d'une raison analogue à la sienne dans cet ensemble. A la même époque, Hutchison Stirling publiait un ouvrage obscur : *Le secret de Hegel,* véritable plaidoyer en faveur de l'idéalisme, mais dont l'influence profonde resta limitée. Stirling voyait surtout dans l'hégélianisme une arme contre le matérialisme et l'irréligion ; il interprète Hegel dans un sens nettement théiste. Ce penseur isolé, au style touffu et sibyllin, ne pouvait exercer sur la jeunesse universitaire l'action profonde qui caractérise le véritable fondateur de l'idéalisme absolu en Angleterre, Thomas Hill Green.

Les penseurs que nous venons de signaler ne furent que les précurseurs de ce métaphysicien, qui, par son enseignement et par l'autorité de son caractère, groupe autour de lui une pléiade

(1) *Institutes of metaphysics,* p. 315.
(2) Publiée en 1865.

de disciples enthousiastes. Nous essaierons, dans la présente étude, de caractériser brièvement la doctrine de Green et de montrer ensuite les compléments et les modifications qu'ont apportés à cette doctrine deux des écrivains les plus originaux du groupe idéaliste, Edouard Caird et M. F. H. Bradley.

*
* *

Green est, avant tout, un moraliste et il n'a philosophé que pour mieux établir les principes fondamentaux de l'action morale et politique. Mais si sa métaphysique n'est qu'une préparation à l'éthique, c'en est la préparation indispensable. Nous ne pouvons en effet répondre au problème proprement moral : que doit faire l'homme ? que lorsque nous pourrons répondre à la question préliminaire ; qu'est-ce que l'homme et que peut-il faire ? Peut-être est-il le résultat passif des forces extérieures et, dans ce cas, toute doctrine normative est impossible ; ne serait-il pas absurde de dire à un être qui n'est que le produit des lois naturelles qu'il *doit* obéir à ses lois ? Peut-être au contraire l'analyse de l'expérience humaine nous révélera-t-elle l'activité de l'esprit et la liberté du vouloir. Et c'est bien en effet cette seconde conclusion qui s'impose si nous analysons l'expérience, d'un point de vue critique, et en nous demandant ce que suppose cette expérience, quelles sont les conditions de sa possibilité.

L'expérience est un système de relations ; connaître, c'est essentiellement établir des rapports, organiser les diverses parties de notre expérience. Définir une chose, déterminer un objet, c'est situer cet objet quelque part, c'est établir entre lui et les objets qui l'entourent des rapports de ressemblance, de différence, de succession, de causalité, etc..., c'est toujours et partout poser des relations. Il est vrai que les relations qui, pour nous, définissent un objet de notre expérience, peuvent ne pas être les relations véritables qui le constituent en réalité ; en d'autres termes, l'erreur est possible, mais nous nous apercevons tôt ou tard de l'erreur, précisément en voyant que les relations supposées qui, pour nous, formaient la nature du fait ou de l'objet considéré, ne s'accordent pas avec d'autres

relations déjà connues ; ces deux catégories de relations sont incompatibles et ne peuvent former un système. Un objet n'est réel, pour nous, que s'il peut rentrer dans un système unique et éternel de relations. Qu'est-ce que notre idée d'un fait, sinon « l'idée d'une relation qui est toujours la même entre les mêmes objets » ? Qu'est-ce que notre idée d'un objet sinon « ce qui est toujours le même dans les mêmes relations » ? Est réel ce qui peut rentrer dans l'ordre de la nature ; est irréel ce qui ne peut s'insérer dans cet ordre (1). Mais cette conception d'un système, d'un ordre des relations, d'où provient-elle elle-même ? Elle ne peut venir de l'expérience, car l'expérience la plus simple, la plus rudimentaire, est déjà elle-même un ordre de relations. Prenons par exemple l'expérience d'un changement de A en B. Cette expérience est conscience d'une relation de succession entre A et B; elle implique la conception d'un certain ordre, grâce auquel je puis expliquer la présence ou l'apparition successive de ces deux termes. Et, si l'on y regarde de près, on s'apercevra que la conscience, — c'est-à-dire ce qui nous permet d'avoir une expérience et ce qui nous la révèle, — ne peut être dérivée de processus non conscients, physiques ou biologiques. D'abord, on ne peut tirer quelque chose de ce qui n'a aucun rapport avec cette chose ; il faut qu'il y ait une identité partielle entre le germe et le produit développé (2). Il est impossible de dériver la conscience du mouvement parce qu'il n'y a aucun rapport intelligible entre ces deux termes. Toute conscience est conscience d'une série de changements, de l'aveu même des empiristes, mais entre la conscience d'une série de changements et une série de changements, il n'y a pas de commune mesure. Les changements dans le monde physique, loin d'expliquer l'apparition de la conscience, ne sont explicables que par elle. Il n'y a de changements et il n'y a de temps que pour la conscience, comme il n'y a de nature et d'objets que grâce à l'action unifiante du sujet.

Le sujet, le moi, nécessaire à toute connaissance des objets, est donc quelque chose d'irréductible. Mais faut-il admettre

(1) *Prolegomena to Ethics*, pp. 17-19.
(2) *Prolegomena*, § 84.

avec Kant, que si l'entendement *fait* la nature, il ne la crée pas? faut-il penser que l'entendement organise des matériaux que lui fournit, par l'intermédiaire de la sensation, une chose en soi inconnaissable? Le monde de notre expérience est-il subjectif? Green ne le pense pas, Kant est en effet dans l'impossibilité de comprendre le rapport qui unit le monde des choses en soi au monde de notre expérience (1). « L'homme tisse une toile de sa propre substance ; il l'appelle un univers, mais si le principe de cet univers n'est pas identique à celui des choses en soi ou s'il n'en dépend pas, il n'y a plus du tout d'univers... » La connaissance est une illusion et les objets de notre expérience des fantômes. En réalité, les choses et l'esprit humain ont une même origine, un même principe, et c'est en raison de cette parenté que le monde est connaissable. Sujet et objet sont des termes corrélatifs et absolument corrélatifs. Il n'y a pas d'abord une matière, un donné, sur lesquels la pensée humaine s'exercerait ensuite pour y établir des relations et les rendre intelligibles ; il y a une intelligence humaine qui, graduellement, prend connaissance d'un cosmos intelligible, d'un système de νοῆτα qu'elle n'a point créé, mais qui est la manifestation d'un Esprit, d'une Conscience éternelle par qui seule un tel système est possible. Notre expérience n'est que la communication graduelle à l'esprit humain de l'expérience divine ; elle est la manifestation imparfaite et progressive dans l'humanité de Celui qui *est* ce que nous *pouvons* devenir (2). La connaissance est possible parce que l'esprit n'a pas en face de lui des objets opaques, impénétrables à la pensée, mais parce que les objets mêmes de la connaissance sont des idées, des rapports intelligibles, — et la connaissance est objective par cela même. Ce monde intelligible n'est pas la création arbitraire de notre esprit imparfait ; il est l'œuvre de l'Intelligence divine à laquelle nous participons. Notre conscience « est la conscience éternelle elle-même, qui se sert de notre organisme animal comme d'un véhicule ». L'esprit humain est la manifestation de Dieu.

(1) *Prolegomena*, § 39.
(2) *Prolegomena*, § 187.

Le point peut-être le plus important de cette doctrine est la théorie de la sensation. Le but de Green est essentiellement de montrer « qu'il y a un monde de réalités permanentes autre que le flux infini de nos sensations (1) ». C'est pourquoi il a essayé de montrer que le pur *feeling* qui est le point de départ nécessaire de l'empirisme, est sans réalité. « La pensée, insiste-t-il, est la condition nécessaire de l'existence des faits sensibles et la pure sensation n'est pas un élément possible du royaume des faits (2). » Le *feeling* ne peut exister dans une conscience sans être déterminé par des relations, sans être pensé. Green cherche à éliminer autant que possible toute expérience sensible purement subjective pour substituer au flux des événements qui constituent nos sensations, la détermination des conditions de leur production. Et c'est parce que la sensibilité est la condition de l'existence dans le temps (3) que Green est l'adversaire de toute philosophie de la durée, de toute doctrine de l'évolution. Toute conscience d'une succession est une conscience intemporelle : la perception du changement de A en B résulte en effet de la comparaison de A et de B, et pour qu'A et B soient comparés, il faut qu'ils soient présents *ensemble* dans la conscience qui les compare. Dire que la conscience est hors du temps, c'est dire qu'elle est éternelle ; le temps n'est qu'une apparence résultant de notre nature finie. La réalité serait donnée d'un coup à une intelligence assez vaste pour l'embrasser dans sa totalité. Ce qui est *devenir* pour l'homme est réalité complète et achevée pour Dieu. « Il y a un être spirituel et conscient dont tout ce qui est réel est l'activité ou l'expression ; nous sommes en relation avec cet être spirituel, non pas simplement comme des parties de l'univers qui est son expression, mais comme participant dans une mesure imparfaite à la conscience par laquelle il constitue l'univers et s'en distingue à la fois ; cette participation est la source de la moralité et de la religion ; telle est la vérité vitale qu'Hegel eut à enseigner (4). »

(1) *Prolegomena*, § 39.

(2) *Ibid.*, pp. 48, 49 ; cf. *Introd. à Hume*, pp. 16-25 ; *Lectures on Logic*, pp. 190-91.

(3) *Works*, II, pp. 79-80.

(4) *Works*, III, 145. 46.

Cette opposition entre la réalité éternelle et l'apparence temporelle, est caractéristique. Le monde est donné, tout fait ; c'est le système intelligible inaltérable dont nous prenons peu à peu conscience ; il est absolument connaissable en soi, bien que nous n'en connaissions que des fragments. La vérité, comme la réalité, est l'œuvre de l'esprit, mais ce n'est pas une œuvre arbitraire et il ne faut pas confondre la vérité qui est intemporelle, avec le processus temporel, grâce auquel elle nous est révélée.

Telles sont les lignes essentielles du système métaphysique de Green (1). Remarquons, d'ailleurs, que l'auteur de cette doctrine est mort avant d'avoir dit son dernier mot. Son principal ouvrage, les *Prolégomènes à l'Éthique,* est une œuvre posthume que Green aurait vraisemblablement remaniée. Quoi qu'il en soit, cette doctrine a eu sur la pensée anglaise une influence considérable. La critique à laquelle Green a soumis l'empirisme classique a semblé décisive à plusieurs, et c'est peut-être la partie la plus intéressante de son œuvre. En même temps, les perspectives métaphysiques qu'il ouvrait à ses lecteurs séduisaient les adversaires de la philosophie des *lower categories* et permettaient à la philosophie religieuse de se développer sur des bases très différentes de l'agnosticisme de Mansel et de Spencer.

Edward Caird, l'ami et le collaborateur de Green, arrivait par une autre voie à des résultats analogues. Green a surtout fait la critique de l'empirisme anglais, tandis que Caird, par ses ouvrages historiques (2), amenait l'esprit anglais à se pénétrer des doctrines allemandes. Dans son livre sur Kant, Caird est préoccupé de montrer que la critique kantienne conduit naturellement à une forme d'idéalisme que Kant n'a fait qu'entrevoir et que Hegel a définitivement établie dans son principe. En sa qualité de créateur et d'inventeur, Kant n'a pas toujours nettement compris son propre message. La grande œuvre de Hegel a été « de mettre en lumière la dialectique inconsciente de Kant (3) ». Il a montré par exemple que la relation négative

(1) Nous n'étudierons pas ici l'éthique de Green qui ne ressortit pas directement à notre sujet.

(2) Son *Hegel,* son livre sur la *Philosophie critique de Kant.*

(3) *The critical philosophy of Kant*, p. 519, vol. II.

de la conscience du moi à la conscience de l'objet, qui est une relation nécessaire, cache en réalité une relation positive. Les deux corrélatifs, sujet et objet, sont au fond l'expression d'un même principe ; leur différence et leur opposition doit être regardée comme une phase nécessaire dans la réalisation de ce principe ; il faut, en effet, qu'ils soient opposés l'un à l'autre pour que leur unité puisse se réaliser. Précisément parce qu'ils ont le même principe, « la détermination apparente de l'un par l'autre à laquelle leur division donne naissance, n'aboutira en définitive ni à l'annihilation de l'un par l'autre, ni même à la subordination de l'un à l'autre, mais à la pleine manifestation du principe qui est présent dans l'un et dans l'autre et qui a donné naissance à leur différence (1) ». Il y a ici synthèse des contraires à la manière de Hegel et il y a lieu de parler d'une *Aufhebung*, d'une unité organique, qui s'exprime par des différences. Sans doute, la pensée de Hegel ne doit pas être transportée telle quelle sur le sol anglais, une simple copie de l'hégélianisme serait un non-sens (2). L'hégélianisme ne doit pas être pour l'Angleterre une tradition morte, mais le germe d'une nouvelle vie intellectuelle. Caird pense en effet que l'idéalisme berkeleyen aboutit au pur subjectivisme. Si être, c'est être perçu, il n'y a plus de monde objectif. Le véritable idéalisme, celui de Platon, a pour formule non pas *esse est percipi,* mais *esse est intelligi*. L'univers est un ensemble parfaitement intelligible et par suite, il est essentiellement spirituel. C'est un système organique, une unité différenciée, un concret qui tend à exprimer clairement et consciemment ce qui est impliqué en lui dès ses débuts.

Le monde qui se développe dans le temps est la contre-partie, l'ἕτερον au sens platonicien, d'un principe divin et éternel. Le monde n'est pas créé dans le temps par un être préexistant ; l'esprit éternel est le principe, la cause finale de l'univers ; il n'en est pas la cause efficiente. Tout ce qui est réel tire sa réalité de l'esprit (3) ; toute réalité objective doit manifester cette « unité différenciée », cette permanence dans le change-

(1) *Ibid.*, cf., t. II, p. 598.
(2) Préface aux *Essays in Philosophical Criticism*, de Seth et Haldane.
(3) *Evolution of theology, in the Greek Philosophers*, I, 193-194.

ment, cette individualité intelligible qui caractérisent l'esprit. Il y a des formes de réalité plus pleines, et si l'on peut dire, plus réelles que d'autres ; un être vivant, en vertu de son unité organique, doit être considéré comme plus réel qu'un corps inorganique. « Dans le domaine organique nous trouvons de nombreux degrés d'être, depuis la simple cellule végétale jusqu'aux animaux les plus complexes et les plus élevés. Mais, tandis que ces êtres ne doivent être conçus comme réels (*substantial*) qu'en tant que leur existence est rapportée à un centre en eux-mêmes, c'est dans l'homme seul que nous trouvons cette identité permanente, cette unité avec soi-même à travers toutes les différences et tous les changements, qui est nécessaire pour répondre à notre conception de la réalité substantielle (1). » L'homme seul a un moi parce que seul il est conscient de soi, parce qu'il peut ainsi rapporter toutes choses à ce moi et les connaître dans ce rapport. Mais on ne peut s'arrêter là ; aucun esprit fini n'est une unité véritable. Chaque esprit fini est une partie d'un ensemble, un « membre d'une société, laquelle n'est elle-même qu'une phase de l'humanité, conditionnée par toutes les autres phases de l'évolution humaine et même par tous les autres éléments qui entrent dans la constitution de l'univers ». Seul, l'esprit infini est complet ; seul il s'explique par lui-même. L'histoire humaine n'est que l'histoire de la raison s'exprimant sous les formes successives de la science, de l'art, de la moralité et de la religion.

L'inspiration de cette philosophie, dont le détail reste parfois assez vague, est nettement hégélienne. Le réel est rationnel ; la pensée et la réalité sont identiques, tel en est le *leit-motiv* persistant. Ce principe a été rejeté par le métaphysicien qui, en un sens, a continué l'œuvre de Green et de Caird, bien qu'il ait fait la plus vive et la plus nette critique de leur intellectualisme, M. Bradley. Déjà, dans ses *Principes de logique* (1883) et plus énergiquement dans son *Apparence et réalité,* il protestait contre l'abus des « catégories exsangues (2) ». Nos principes, dit-il, peuvent être vrais ; ils ne sont pas réels ; ils ne peuvent

(1) *Ibid.*, cf. Green, Prolegomena, § 80.
(2) *Principles of logic*, p. 533.

pas plus exprimer la plénitude du réel que la dissection d'un cadavre n'exprime la chaleur et la beauté de la chair. La pensée discursive n'atteint pas le réel ; elle ne peut porter que sur des relations, mais les relations ne peuvent constituer la réalité. Toute relation implique deux termes et les termes ne sont pas créés par la relation qu'ils constituent ; ils ont un caractère propre, une qualité qui permet précisément leur mise en relation. Dira-t-on que les termes d'une relation ne sont pas créés par cette relation, mais par une autre ; c'est reculer indéfiniment la difficulté. Répétons l'analyse aussi longtemps que nous le voudrons ; nous nous retrouverons toujours en face de la même triade : deux termes et leur rapport. Mais peut-être la réalité est-elle constituée par des qualités *et* leurs relations. L'analyse nous montrera que notre réponse ne fait que répéter la question. La réalité est une, mais elle est aussi multiple ; il faut donc à la fois la considérer comme une et multiple, et éviter la contradiction. Mais « nous n'y réussissons qu'en fermant l'œil qui, si nous le laissions ouvert, nous condamnerait ». Supposons deux termes A et B, avec une relation C entre eux. A et B dans cette relation ne sont pas identiques à A et B considérés isolément : A considéré seul n'est pas identique à A considéré en même temps que B et distingué de B. D'autre part, la relation C ne crée pas ses termes : A peut exister en dehors de la relation A-C-B. Le fait que je le reconnais comme A, — à la fois dans la relation C et en dehors de cette relation, — le prouve. Mais alors, nous sommes obligés de distinguer dans la qualité A que nous avions prise pour un des termes de notre relation deux aspects : A (A_1) c'est-à-dire la qualité, telle qu'elle était avant l'établissement de la relation et A (A_2), la qualité telle qu'elle est une fois la relation établie. Mais ces deux aspects A (A_1) et A (A_2) découverts dans la prétendue qualité simple A devraient être à leur tour relatés de quelque façon ; le processus va se répéter indéfiniment. Le terme fixe de la relation devient lui-même un système de qualités en relations et notre question se pose à nouveau. C'est qu'en effet, la pensée discursive (*a relational way of thought*) nous donnera toujours l'apparence et jamais la réalité. « C'est un pis-aller, un

stratagème, un simple compromis pratique très nécessaire, mais en définitive très insoutenable (1). »

Au fond, toute connaissance est, par sa nature même, inadéquate. L'examen des contradictions de notre pensée, sous toutes ses formes, constitue la première pensée du livre de M. Bradley sur l'*Apparence et la Réalité*. La réalité est étrangère à la connaissance. Cependant, la réflexion nous convainc de ce fait essentiel : c'est que le contenu de toute réalité est *quelque chose d'expérience*. Être, c'est rentrer dans l'expérience d'un être sentant ; essayez de trouver un fait, un objet que vous appelez réel et voyez si vous pouvez encore le qualifier ainsi quand toute expérience sentie, tout *feeling* a disparu. Cette expérience caractéristique est une appréhension immédiate, une union du *that* et du *what* que nous distinguons dans tout fait psychique lorsque nous réfléchissons sur lui. Toute expérience sentie *est* tout d'abord ; elle est un événement de notre vie psychique ; elle a aussi un *contenu*, un *what* que la connaissance analyse ; c'est ce qui fait par exemple que vous pouvez

(1) *Appearance and Reality*, ch. III. Le lecteur remarquera que M. Bradley, comme M. Bergson, dénonce l'impuissance de la pensée discursive et définit la réalité par son caractère d'expérience immédiate. Mais cette analogie ne doit pas faire oublier la différence des deux doctrines. M. Bergson critique la pensée discursive, les concepts statiques et rigides au nom de sa théorie de la durée. Si le réel est en effet un devenir, un écoulement, — et c'est bien ce dont nous avons l'expérience immédiate quand nous saisissons notre « moi qui dure » — le concept statique, immobile, ne pourra représenter la réalité ; avec de l'immobile, nous ne reconstituerons jamais la réalité du mouvement. Mais la critique de M. Bradley est d'une nature toute différente. C'est parce qu'elle est finie que l'apparence n'est point la réalité, c'est parce que la pensée discursive est toujours fragmentaire, incomplète, et par là même contradictoire, qu'elle ne peut atteindre l'infinie réalité qui est « *a single whole* », « *a single and all-inclusive experience* ». C'est parce qu'aucune expérience humaine n'est une *res completa*, une chose qui se suffit à elle-même, que toute expérience humaine est apparence. Remarquons aussi que le moi, — dont nous avons l'intuition, d'après M. Bergson, — est pour M. Bradley une apparence. Il faut en dire autant de la durée, qui pour le philosophe français constitue l'étoffe même du réel, alors que le métaphysicien anglais voit dans le temps, une apparence. On peut rapprocher sur ce point la pensée de Bradley de celle de Spinoza. C'est sa préoccupation de logique pure et d'identité abstraite qui guide sa critique de la pensée relationnelle, alors que M. Bergson voit dans le concept un instrument commode, un schème nécessaire à l'action, mais incapable de représenter fidèlement les variations incessantes de la durée. On le voit, la critique du discours chez les deux penseurs procède d'une inspiration très différente et revêt une signification spéciale dans chacune des deux doctrines.

distinguer une sensation de bleu d'une sensation de rouge. Tant que cette expérience est immédiate, il est impossible de distinguer les deux éléments que nous venons de signaler ; toute expérience est une union intime du *what* et du *that*. Il est vrai que cette unité est aussitôt rompue par la réflexion ; connaître, c'est, en définitive, attribuer un contenu à une existence ; le jugement est une séparation du *what* et du *that ;* il consiste à affirmer le premier du second ou — comme dans les jugements scientifiques — à analyser le contenu de notre expérience sans que le *that* auquel ce contenu est lié apparaisse explicitement comme sujet de la proposition. Juger (1), c'est affirmer un prédicat de la réalité, mais les deux concepts qui constituent le jugement restent toujours étrangers l'un à l'autre ; on ne voit pas comment on peut justifier l'affirmation d'une propriété qui n'est pas le sujet lui-même. Sur ce point, M. Bradley ne craint pas d'en revenir aux Mégariques. Tout effort de pensée cherche à éviter la contradiction, mais sans jamais y réussir. Nous voyons bien que la réalité doit être quelque chose d'harmonieux, de cohérent, mais notre connaissance n'est jamais cohérente ; nous ne voyons pas comment les apparences peuvent appartenir à la réalité (2).

Pourtant il faut bien que ces apparences soient réelles, car la réalité n'est que l'ensemble des apparences ; mais les apparences ne sont pas réelles *telles qu'elles nous apparaissent*. La réalité les embrasse sans contradiction, mais nous sommes incapables, quand nous considérons les apparences, de les saisir autrement que comme contradictoires. Il ne faut donc pas, encore une fois, chercher la réalité dans notre connaissance, bien que toute réalité soit expérience mentale et ne soit que cela. Le réel ou l'Absolu, c'est l'unité de l'expérience immédiate, l'unité du *feeling* que la pensée discursive morcelle en objets distincts et qu'elle est par la suite incapable d'unifier à nouveau quels que soient ses efforts. Il y a une unité supérieure à celle que nous révèle notre sensibilité immédiate ; il y a une unité supra-relationnelle, où toutes les différences du monde

(1) *Appearance and Reality*, p. 57.
(2) *Appearance and Reality*, p. 140.

phénoménal se fondent à nouveau, où les contradictions s'harmonisent dans un ensemble à la fois complet et cohérent. L'Absolu est une expérience unique, complète et parfaitement harmonieuse. Cette expérience existe, mais nous ne pouvons en connaître la nature que par analogie avec nos propres expériences immédiates, notre *whole of feeling*. Comment les contradictions s'évanouissent-elles dans l'Absolu? il nous est impossible de le comprendre; nous savons seulement que d'une certaine façon, *somehow,* elles disparaissent pour se résorber dans cette unité harmonieuse.

D'ailleurs, toutes les apparences ne sont pas également trompeuses et contradictoires ; il en est qui approchent de la nature du réel, tandis que d'autres s'en éloignent davantage (1). Aucune n'est absolument vraie, absolument réelle, mais quelques-unes sont moins fausses que les autres. Sans avoir de la Réalité absolue autre chose qu'une connaissance abstraite et imparfaite, nous possédons cependant des critères de réalité qui peuvent nous guider dans l'appréciation des apparences. Plus une chose est cohérente et plus elle est réelle ; plus elle embrasse d'éléments divers dans son unité, et plus elle approche de l'expérience totale et complète de l'Absolu (2). Le réel est *individuel,* car il exprime l'union du *what* et du *that,* l'identité de l'idée et de l'existence ; par suite, tout ce qui, dans notre univers, est individuel, est réel puisqu'il possède en partie les caractères de totalité et de cohérence qui caractérisent l'Absolu. Nous sommes autorisés, par cela même, à interpréter l'univers en idéalistes. La nature qu'étudie le savant n'est qu'une abstraction, faite dans certains buts nettement définis ; cette nature est moins réelle que celle que chante le poète et qu'étudie l'artiste (3). La nature est absorbée par l'esprit et l'esprit à son tour est absorbé par l'Absolu. Le principe de la réalité de l'individuel et de l'irréalité de l'abstrait nous pousse enfin à « doter » la Nature de nos émotions les plus élevées. Ce processus ne peut cesser que quand la Nature est absolument absorbée par l'Esprit et à chaque étape de ce processus, nous

(1) *Appearance and Reality,* p. 489.
(2) *Appearance and Reality,* p. 412.
(3) *Ibid.,* p. 495.

trouvons un accroissement de réalité. » L'idéal de la spiritualité est l'extrême opposé du mécanisme de la nature. « L'esprit est une unité du multiple en qui l'extériorité du multiple a complètement disparu. » L'universel est ici immanent dans les parties, et le système n'est pas quelque chose d'extérieur et de relationnel ; c'est un ensemble organique et complet, pour qui rien n'est extérieur puisqu'il n'y a rien en dehors de lui. La réalité est esprit ; telle est la plus haute vérité à laquelle nous puissions atteindre (1). Mais cette vérité est encore quelque chose d'abstrait ; elle n'est pas une absolue vérité. « La vérité est un aspect de l'expérience et est par conséquent rendue imparfaite et limitée par ce qu'elle ne peut comprendre en elle-même (*by what it fails to include*) (2). M. Bradley conclut son livre par ces mots : « Il y a une grande parole de Hegel, une parole très connue, que je ne voudrais pas accepter sans l'expliquer. Mais je terminerai par quelque chose qui n'en diffère pas beaucoup, quelque chose qui est peut-être plus sûrement le message essentiel de Hegel. Hors de l'esprit il n'y a pas de réalité ; il ne peut pas y en avoir et, plus une chose est spirituelle, plus elle est véritablement réelle » (3).

Telles sont les grandes lignes de l'évolution de cet idéalisme depuis les premiers travaux de Green jusqu'à l'apparition du chef-d'œuvre de M. Bradley. Depuis, de nombreux écrivains ont consacré leurs travaux à l'examen historique et critique de l'Hégélianisme ou du Kantisme, mais on peut dire qu'aucun d'entre eux, — à l'exception de M. Bosanquet, — n'a systématisé sa pensée comme les auteurs que nous venons d'étudier brièvement et n'a eu une semblable influence. On le voit, par ce rapide aperçu, si Hegel a exercé et exerce encore en Angleterre une action puissante, il n'y a peut-être pas lieu de parler d'une école hégélienne en Angleterre. Green semble souvent plus près de Kant que de Hegel ; Ed. Caird a puisé chez Hegel un thème général de méditations, une inspiration centrale qui l'a guidé dans ses travaux d'histoire de la philosophie et dans sa philosophie religieuse ; M. Bradley doit beaucoup à Hegel,

(1) *Ibid.*, p. 397.
(2) *Ibid.*, p. 555, cf. p. 499.
(3) *Ibid.*, p. 552.

mais il a subi nettement l'influence de Herbart et sa construction métaphysique est assez originale pour nous permettre de le classer à part et assez loin de ses prédécesseurs. En outre, il n'admet pas le processus dialectique qui caractérise si profondément le mode de penser hégélien et sa conception du *feeling* nous interdit de le ranger parmi les purs rationalistes. Au reste, les quelques pages qu'on vient de lire n'ont nullement la prétention de doser les influences subies et d'étudier minutieusement les doctrines. Que le lecteur les considère comme un recueil de notes documentaires sur un mouvement de pensée peu connu en France et comme un signe de la vitalité de l'esprit métaphysique dans les universités d'Outre-Manche ; — nous n'avons pas eu ici d'autre prétention.

E. BARON.

COURS DE THÉODICÉE

Professé par Mgr D'HULST

A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS EN 1881 et 1882

(deuxième article) (1)

ANALYSE DU COURS DE THÉODICÉE (SECONDE ANNÉE)

LA NATURE DE DIEU

PRÉLIMINAIRES SUR LES PROCÉDÉS LOGIQUES DE LA THÉODICÉE

(*Lecon I*). — L'année dernière, nous avons terminé la démonstration (de l'existence de Dieu) par une vue générale de l'Être divin. Conduits par l'induction à affirmer l'existence d'un Être transcendant au système cosmique, nous avons dû lui attribuer un mode d'être correspondant à cette notion, et nous avons développé le concept de la transcendance dans ces quatre propositions :

Dieu est acte pur ;

Dieu est perfection éminente ;

Dieu est en dehors de tout genre ;

Dieu est la synthèse vivante de l'idéal et du réel.

C'était là un aperçu synthétique de la nature de Dieu. Mais cette vue sommaire ne saurait nous suffire... Le besoin rationnel, moral et religieux qui nous a fait entreprendre la démonstration de l'existence de Dieu nous impose une étude *plus approfondie* de sa nature et de son action.

(1) Voir *Revue de Philosophie*, 1er décembre 1912.

Tout notre travail de cette année sera un développement analytique de cette proposition établie l'année dernière : Il existe une Cause transcendante de tout ce qui est.

Le procédé analytique, dont nous avons condamné l'emploi dans la démonstration de l'existence de Dieu, s'impose et sera fécond dans la recherche de la nature divine. C'est que là, le point de départ étant idéal, la conclusion était destituée de vérité réelle ; ici au contraire, le point de départ étant une donnée réelle découverte par l'induction, les conclusions seront aussi des vérités réelles.

Il y a cependant, dans cette analyse de la notion de Dieu, un double péril d'erreur.

S'il s'agit de la nature divine, le danger consiste à trop assimiler l'être de Dieu à l'être créé...

A l'égard de l'action divine, le péril est le même, mais il prend une forme particulière ; il consiste à trop assimiler, non plus seulement l'être transcendant à l'être créé quel qu'il soit, mais le mode d'agir de cet être au mode d'agir humain, le seul que nous connaissions par le dedans. C'est l'anthropomorphisme.

*Pour bien conduire cette étude, nous devrons d'abord concentrer le plus de lumière possible sur la notion d'*aséité *qui est bien ici la notion-mère, la vraie caractéristique pour nous de l'essence de Dieu.*

L'aséité établissant une opposition primordiale entre l'être divin et l'être créé, nous chercherons dans la comparaison de l'un et de l'autre l'indication des attributs qui conviennent à Dieu, attributs que nous appellerons positifs ou négatifs, suivant que nous en obtiendrons la notion ou en affirmant de Dieu avec suréminence tout le positif qui est dans les êtres, ou en niant de lui toutes les limitations qui sont en eux...

Nous passerons ensuite à l'action de Dieu. Nous essaierons d'entrevoir quelque chose de son action interne, sans nous défendre d'emprunter en passant quelques lumières à la théologie. *Puis nous étudierons l'action extérieure de Dieu dans ses racines et dans le développement de son opération créatrice et conservatrice.*

Dans toute cette recherche analytique, nous resterons rigou-

reusement philosophes, mais nous bénéficierons en même temps de notre qualité de philosophes chrétiens. Nous demanderons donc au dogme et à la théologie, non pas des preuves, — il y aurait là une pétition de principes, — mais des confirmations, des éclaircissements, des vérifications parallèles.

LA NATURE DE DIEU

I. — L'aséité, notion-mère

(*Leçon II*). — Dieu, Cause transcendante du monde, est par Lui même, car Il est et Il n'est pas par d'autres. C'est là une façon négative de concevoir l'aséité.

Il faut aller jusqu'à la conception positive de l'aséité : C'est l'être pur au souverain degré de l'intensité.

On peut distinguer dans l'Être divin une pluralité d'attributs. Au point de vue ontologique, il est vrai, tous ces attributs s'identifient dans l'unité de l'essence divine. Mais pour nous, il y a entre eux une distinction logique ou virtuelle que notre esprit actualise.

Entre tous les attributs, l'aséité entendue dans le sens positif tient lieu, par rapport à nous, de note constitutive de l'essence divine, de laquelle les autres dépendent et peuvent être déduits par l'analyse rationnelle.

La conception de Dieu comme Etre par soi *et principe de tout être, voilà la seule solution du problème de l'origine du monde. L'Évolutionnisme et l'ontologisme confondent à tort l'ordre des réalités avec l'ordre de nos pensées. Le premier place à l'origine du réel l'être indéterminé et tire le plus du moins, le parfait de l'imparfait, assimilant la marche des choses à celle de notre esprit. Le second, inversement, veut que les choses se présentent à notre esprit suivant leur ordre réel qui va du parfait à l'imparfait. Or, la vérité est qu'il faut distinguer l'ordre réel de l'ordre de la connaissance; l'un est l'inverse de l'autre, notre pensée monte de l'imparfait au parfait, du moins au plus, tandis que dans la réalité, le moins présuppose le plus, l'Être source, parfait, absolu, est antérieur à l'être participé, imparfait, relatif.*

II. — Les corollaires de l'aséité.

1° *L'unité divine.*

(*Leçon III*). — L'unité se confond objectivement avec l'être ; elle en est un aspect plutôt qu'une qualité. Elle est l'être en tant qu'indivis (notion formellement négative, mais objectivement positive).

On peut distinguer l'unité ontologique ou indivision de l'être, et l'unité numérique ou singularité de l'être.

A. — *Unité ontologique ou simplicité de l'Être divin.* — Dans les créatures la simplicité n'est jamais que relative et partielle ; L'échelle ascendante des êtres va du moins un au plus un. *Les créatures les plus simples sont encore des composés, composés sinon de parties matérielles et d'éléments physiques, du moins d'éléments métaphysiques : acte et puissance, essence et existence, etc... La notion d'Aséité implique qu'en Dieu on ne peut distinguer d'éléments composants :* L'intensité souveraine de l'Être suffit à le constituer complètement ; et d'ailleurs deux parties qu'on y voudrait distinguer seraient identiques parce que l'une et l'autre seraient l'Être pur. C'est donc la simplicité absolue.

On peut déduire de là, comme corollaire, l'immatérialité divine, parce que la matière est ce qu'il y a de plus éloigné de la simplicité et de l'unité métaphysique.

B. — *Unité numérique ou unicité de Dieu.* — Elle se déduit de l'unité ontologique (1).

2° *L'infinité divine.*

(*Leçons IV et V*). — *Historique de la question.* — L'antiquité s'est occupée de l'Infini, mais rarement à propos de la nature de Dieu. — Pour elle, l'Infini, τὸ ἄπειρον, c'est ou le possible, ou la matière première, ou l'être abstrait, ou la puissance, ou le devenir. Il ne s'actualise qu'en se limitant.

(1) Le manuscrit ne contient ici qu'une argumentation incomplète. (N. d. l. R.)

La philosophie chrétienne laisse d'abord dans l'ombre l'idée d'Infini en traitant de Dieu. Les Pères s'en taisent. Saint Anselme se sert de l'idée sans employer le mot. Saint Thomas traite *ex professo* de l'Infini, mais déjà l'existence de Dieu est démontrée et sa nature déterminée...

Descartes et toute la philosophie spiritualiste depuis Descartes font au contraire de l'Infini le caractère distinctif de l'Être divin. L'idée de l'Infini est pour cette école une idée entièrement positive.

État de la question. — Le mot infini a deux sens : l'infini potentiel ou l'indéfini, l'infini actuel. L'un et l'autre s'opposent au fini, mais diversement : le premier parce qu'il n'a pas de limites dans son extension ; le second parce qu'il n'en a pas dans sa compréhension, ou mieux dans son intensité.

Le premier, l'infini extensif, est inférieur au fini, comme le possible, à l'être.

Le second, l'infini intensif, s'il existe, est supérieur au fini comme le Tout Être à l'être partiel.

Solution de la question. — L'infini actuel existe-t-il ?

La philosophie antique et la philosophie séparée le nient, disant que l'infini ne peut s'actualiser qu'en se limitant... car c'est la limite d'un être qui détermine sa nature, qui le distingue d'un autre, qui précise sa réalité.

Réponse. — Cela est vrai de l'être créé, parce que son intensité est *composée,* parce que sa nature *se conçoit* par superposition de notes ontologiques. La limite a donc pour lui quelque chose de positif. Cela est faux de l'Être *a se,* parce que son intensité étant très simple, la limite serait en lui une pure négation, qui contredirait à son essence. Étant à lui-même sa raison d'être, il ne peut rencontrer d'obstacles à son développement. Et cette propriété d'*être par soi* le distingue suffisamment de tout ce qui est *par un autre,* sans qu'il soit besoin de le limiter pour le discerner.

Ainsi l'*infini* appartient à Dieu comme un corollaire de l'*aséité.*

Caractères de l'idée d'infini. — Descartes en fait une idée toute positive, qui n'a de négatif que la forme (*verbale*) : c'est la négation d'une négation.

Ce serait vrai, si nous voyions l'Être divin. Mais nous ne le voyons pas. Notre idée de l'infini n'est pas primitive. Elle s'acquiert *via remotionis*. Elle est donc objectivement positive, et formellement négative. Admirable exposé de saint Thomas (*Summ. Theol.* Iª Pars, quæst. VII., art. 1). Plus il y a de formel dans un être, plus la limite recule. Là où se trouve le pur formel, c'est l'actualité de l'infini.

Rapport de l'Infini au fini. — Seule la solution théiste permet de concevoir ce rapport : Le fini possible est contenu dans l'infini. Le fini réel est produit par l'infini.

Il n'y a pas plus d'être intensif après la création qu'avant... Dieu est tout Être sans que tout soit Dieu.

3° *L'immutabilité, l'immensité absolues de Dieu.*

Ces trois attributs ne peuvent se concevoir que par opposition avec les choses changeantes. Mais ils disent plutôt *indépendance* que *relation* à l'égard de ces choses.

A. — L'immutabilité.

C'est l'indépendance de Dieu à l'égard du changement. Simple manière de concevoir l'*Être par soi*. S'Il a de soi l'être, Il a également le mode d'être ; donc Il l'a nécessaire, unique, immuable.

D'ailleurs en Dieu il n'y a pas de distinction de puissance et d'acte. Donc le changement est impossible.

Cette notion d'immutabilité absolue est négative uniquement dans la manière de la formuler. Objectivement elle est toute positive. L'être, en tant qu'il est, ne change pas ; en tant qu'il change, cesse d'être pour devenir autre. L'être créé change parce qu'il n'est qu'à moitié. Plus il est imparfait plus il change. Au contraire sa constance va en croissant à mesure qu'il s'élève dans l'échelle des perfections. Au sommet suprême se trouve Dieu seul, *apud quem non est transmutatio nec vicissitudinis obumbratio* (Jac. I, 17).

B. — L'éternité.

C'est l'indépendance de Dieu au point de vue de la durée.

Il faut distinguer le temps et la durée. Le temps est une catégorie de l'être créé. Il implique succession.

La durée, c'est l'être en tant qu'il demeure. C'est donc une propriété positive de l'être, tandis que le temps est une condition limitative.

La durée absolue, c'est l'éternité.

Pour établir l'indépendance de l'Être divin à l'égard du temps, il faut recourir au contraste.

Le temps a quatre caractères :

1° Il implique un mouvement, un changement, au moins intérieur.

2° Il admet (sans l'impliquer) une fin.

3° Il admet (et, selon nous, il implique) un commencement.

4° Il implique la succession.

Or la durée divine

1° Exclut tout mouvement, même intérieur, puisque Dieu est immuable.

2° Exclut le commencement et la fin, incompatibles avec l'aséité.

3° Exclut, selon nous, la succession ; c'est un second corollaire de l'immutabilité. L'opinion contraire des scotistes s'explique par la difficulté d'*imaginer* une durée non successive. Mais en soit le non-successif *se conçoit* aussi bien et mieux que le successif. Le difficile c'est de concevoir le rapport de l'un à l'autre.

Il faut maintenir la définition de Boèce : Æternitas est interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio, expliquée par son contexte.

C. — L'immensité.

C'est l'indépendance de Dieu à l'égard des lois de l'espace.

Qu'est-ce que ces lois de l'espace ?

1° *Pour les êtres corporels :* la loi de l'espace est l'impossibilité pour des êtres doués de masse d'exister autrement qu'en dehors les uns des autres. (On dit : pour des êtres doués de masse, afin de laisser de côté le différend qui sépare les atomistes des dynamistes.)

2° *Pour les êtres spirituels :* a) S'il s'agit des esprits humains, la loi de l'espace est l'impossibilité pour eux d'être présents les uns aux autres sans un intermédiaire sensible et corporel ; —

d'être présents à plusieurs réalités matérielles au-delà des limites du corps vivant auquel ils sont unis. — b) S'il s'agit des esprits purs, desquels l'expérience ne nous dit rien, la raison affirme que, quelle que soit leur indépendance de la matière (et cette indépendance relative doit croître avec leur perfection), leur multilocation est forcément limitée comme leur puissance d'action.

Telle est la loi de l'espace. Or, elle dénote une imperfection, donc elle ne lie pas Dieu. Donc Dieu est immense.

EXTRAITS DES LEÇONS SUR LA NATURE DE DIEU

Le nom divin : Être

(*Fragment de la Leçon II*)

Nous avons l'analogie entre l'Être divin et l'être créé, mais voici le contraste. Pourquoi à cet Etre ne donnons-nous pas d'épithète ? C'est à cause de l'opposition qui existe entre l'Être absolu et l'être participé.

Dans l'être participé, la perfection croissante va de pair avec une restriction croissante des conditions de l'être. L'extension diminue à mesure que la compréhension augmente. Il faut multiplier les qualificatifs pour exprimer cette ascension dans l'échelle de l'être : l'homme est un être créé, matériel, végétatif, animal, raisonnable. La pyramide monte en se rétrécissant, elle se rétrécit en montant. Supprimez une épithète, vous supprimez un degré d'être. C'est que la base était l'être indéterminé, l'être dépourvu de toute propriété, de toute intensité, l'être abstrait.

Mais en Dieu ce n'est pas cela. La base, c'est la réalité souverainement intensive. Qu'ajouter à cela ? Des distinctions qui aident seulement notre œil myope à parcourir successivement les régions de cette immensité actualisée. Si vous allez au-delà de ces distinctions mentales, si vous commencez à restreindre,

vous diminuez votre notion de Dieu au lieu de la perfectionner.

Eh bien ! maintenant, je le demande, puisque le problème des origines est inévitable, quel est le véritable principe des choses ? Est-ce cet être indéterminé qui est le fond commun de toutes choses ? Les panthéistes le veulent ainsi. Ils tirent alors le plus du moins ; et ils ne s'aperçoivent pas que cet être indéterminé n'est qu'une abstraction, et ne peut avoir de réalité que dans une intelligence réelle.

Nous, nous disons : le principe, c'est ce qui est réel par soi, *Ens a se,* ce qui ne dépend de rien autre pour être soi-même. Voilà le vrai support de toute causalité. Voilà le terme véritable de toute finalité. Voilà l'A et l'Ω du monde.

Cette antériorité nécessaire de l'être sur le néant, de la perfection sur l'imperfection, de l'absolu sur le relatif, de l'être source sur l'être participé, de l'infini sur le limité, c'est là, Messieurs, ce qu'il y a de vrai dans le platonisme, dans l'ontologisme, dans le cartésianisme, etc... L'erreur de ces écoles a été de confondre l'ordre ontologique avec l'ordre logique, de vouloir que les choses se présentent à notre esprit selon leur priorité essentielle et non pas selon leur priorité notionnelle, de ne pas voir que nous remontons le courant de la vérité allant de l'embouchure à la source, et que forcément alors nous devons rencontrer les réalités dans l'ordre inverse de leur subordination objective.

Mais les panthéistes commettent une confusion analogue et de bien pire conséquence. Au lieu d'associer témérairement la marche de notre esprit à la marche des choses, ils subordonnent misérablement la marche des choses à celle de notre esprit. Ils ne disent pas, eux : ma pensée procède du parfait à l'imparfait, mais ils disent : la réalité procède de l'imparfait au parfait. C'est une nouvelle manière d'identifier les deux ordres, mais en leur donnant à tous deux le néant pour point de départ.

Si nous leur disons : mais comment le plus peut-il sortir du moins dans la série des choses ? Ils nous répondent : et comment le plus peut-il sortir du moins dans la série de vos pensées ?

A cela nous répliquons : le plus sort du moins dans la série de mes propositions, mais non pas dans la série de mes pensées, parce que j'ai une force native d'induction qui me rend capable de concevoir le plus à l'occasion du moins ; et cette force native, je la tiens de mon Créateur, qui a en Lui toute force et toute actualité.

Ainsi l'analogie ne vaut rien ; les panthéistes ne peuvent pas emprunter notre argumentation contre les ontologistes, pour étayer leur théorie de l'évolution.

Il reste qu'ils ont tort et dans les procédés et dans les conclusions. Les ontologistes ont tort seulement dans le procédé ; mais ils concluent avec nous à l'antériorité réelle de l'Être, du Parfait.

Notion de l'immensité absolue de Dieu

(*Fragment de la Leçon VII.*)

1° L'être corporel est prisonnier de l'espace dans toutes ses parties. Toute réalité douée de masse occupe un lieu, n'en occupe qu'un, est en rapport de *présence purement extérieure et par ses surfaces* avec les réalités qui occupent les lieux contigus, en rapport de *distance variable* avec les réalités non contiguës. L'une des qualités essentielles de la matière, l'impénétrabilité, consiste précisément en cette exclusion réciproque que se signifient mutuellement les réalités matérielles à l'égard des lieux qu'elles occupent respectivement : « Tu n'occuperas pas mon lieu en même temps que moi. »

On pourrait donc essayer de définir la loi de l'espace par cette formule : l'impossibilité pour des êtres doués de masse d'exister autrement qu'en dehors les uns des autres.

Je dis : pour des êtres doués de masse, afin de laisser de côté la fameuse question de la constitution intime de la matière : cette masse, réduite à son minimum — s'il y a un minimum — est-elle composée d'atomes dépourvus de masse et maintenus dans leurs rapports d'action réciproque par une loi purement dynamique? C'est l'hypothèse des dynamistes ; dans cette hypothèse, on ne peut pas dire que les monades de

Leibniz, ou les points matériels de Boscovich, qui sont les unités composantes de la masse minimum, soient soumis aux lois de l'espace géométrique comme les masses qu'ils constituent, mais ils sont les éléments constitutifs de l'espace, et par conséquent n'en sont pas indépendants ; ils sont la relation primitive, invisible et profonde qui supporte la relation postérieure, observable et superficielle que nous appelons l'espace géométrique. Au fond de l'être matériel serait cachée la force immatérielle dont les groupements primitifs produiraient l'étendue et l'apparente inertie de la matière. Voilà une première façon de concevoir l'espace.

L'autre façon est celle des atomistes. Selon eux, la divisibilité de la matière, qui n'a pas de limite idéale, a des limites naturelles, physiques. En divisant toujours, on trouve l'atome, physiquement indivisible et pourtant étendu encore. Pour constituer cet atome, cette étendue indivisible, on ne recourt plus à l'hypothèse de points immatériels ou de forces simples agissant les unes sur les autres ; mais, ou bien on renonce à toute explication, ou l'on va demander à la doctrine d'Aristote et des Scolastiques sur la matière et la forme une solution de l'ordre purement métaphysique. On admet alors que cet atome se décompose, non pas physiquement, mais métaphysiquement en deux éléments : l'élément d'unité, d'activité, de modification, de spécification, c'est la forme ; — l'élément de divisibilité, de passivité, de permanence, d'identité, c'est la matière.

Dans cette hypothèse, très obscure j'en conviens, mais très conforme au bon sens, très souple aux exigences de la science et qui me paraît contenir et envelopper la vérité, sinon la préciser et la définir, dans cette hypothèse, dis-je, l'assujettissement nécessaire de la matière aux lois de l'espace est encore plus évident que dans l'hypothèse dynamiste. Car tout ce qui est matière réelle, existante, jusqu'à l'atome inclusivement, est doué de masse et sujet à l'étendue. En poussant l'analyse au-delà de l'atome, on franchit le domaine du réel pour entrer dans l'abstrait, car la forme et la matière ne se séparent que par l'abstraction dans l'être existant ; là où elles se séparent réellement, l'être périt et fait place à un autre.

Ainsi la loi de l'espace, entendue au sens le plus étroit,

domine l'être matériel : un seul être dans un seul lieu ; une seule partie de l'être divisible dans une seule subdivision du lieu.

2° L'être spirituel est-il soumis à la même condition d'existence ? Oui, d'une certaine manière appropriée à sa nature. On peut distinguer entre la présence des esprits aux esprits et la présence des esprits aux corps.

Les esprits que nous connaissons, c'est-à-dire les esprits humains, ne sont présents les uns aux autres que par l'intermédiaire des corps, car ils ne se connaissent pas et n'échangent rien sans cet intermédiaire. Voilà une limitation très étroite de leur présence réciproque. Il faut la proximité des corps, ou des moyens de communication à distance pour que les esprits puissent être dits présents l'un à l'autre. Et cette présence n'est jamais immédiate. Il y a toujours entre les deux esprits un signe sensible, matériel, parole, cri, geste, écriture, etc... Nous n'avons aucune expérience d'une présence purement spirituelle d'esprit à esprit.

... L'esprit n'ayant pas de parties et le corps en étant composé, la présence de l'esprit au corps est nécessairement différente de la présence du corps au corps. L'esprit peut être présent à la fois à toutes les parties d'un corps divisible, par conséquent à toutes les subdivisions d'un lieu, à la condition d'agir simultanément et immédiatement sur toutes ces parties. Mais l'expérience nous montre toujours cette présence limitée à un certain espace, circonscrit au moins par les dimensions du corps vivant...

Mais remarquons que cet assujettissement est une imperfection, qu'il va relâchant ses liens à mesure qu'on s'élève dans l'échelle des êtres ; donc, *a priori,* il convient de nier de l'Être divin cet assujettissement et de dire que Dieu existe en dehors des lois de l'espace.

Tel est en gros le sens de cette proposition : Dieu est absolument immense. C'est la parole de Salomon : *Cœlum et cœli cœlorum te capere non possunt.*

Essayons de l'approfondir. L'immensité relative, dont nous ne nous occupons pas ici, c'est l'omniprésence. Suffira-t-il, pour caractériser l'immensité absolue, de dire qu'elle est le fondement

de l'immensité relative ? Ce sera vrai, sinon la vérité complète.

Supposez une créature réelle : Dieu lui est présent. — Une seconde : de même. *Et sic in infinitum.* Pourquoi est-Il présent ? Par action d'abord, comme créateur et conservateur : action intime, donc présence intime. — Par essence ensuite, parce que s'Il n'était pas présent, cette absence ne pourrait pas venir d'une exclusion imposée du dehors : elle serait donc essentielle à Dieu, mais en même temps elle serait une limitation ; or une limitation essentielle, c'est la négation de l'Être divin. Donc c'est l'exigence intrinsèque de l'Être divin qui veut qu'Il soit présent réellement à toute créature, dès qu'elle devient réelle. Et cette exigence radicale de l'omniprésence, c'est en Dieu un attribut absolu, c'est l'immensité.

(*A suivre.*)

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — PHILOSOPHIE GÉNÉRALE

E. Le Roy : *Une philosophie nouvelle. Henri Bergson.* Un vol. in-16 de V-209 pages de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine.* Paris, ALCAN, 1912.

Ce volume comprend 1° deux articles sur la *méthode* et la *doctrine* de M. Bergson déjà publiés dans la *Revue des Deux Mondes,* 2° des explications complémentaires, d'égale étendue, sur certains points où les erreurs d'interprétation sont fréquentes.

M. Le Roy se contente d'ordinaire d'exposer la philosophie de M. Bergson. Si la sympathie de l'historien pour le système qu'il expose est une garantie de fidélité, on peut être assuré de l'exactitude de cet exposé. D'ailleurs M. Bergson en a rendu témoignage lui-même après la publication des deux premiers articles : « Au-dessous et au-delà de la méthode, écrivait-il à l'auteur, vous avez ressaisi *l'intention* et *l'esprit*... Cette étude ne pouvait être plus consciencieuse et plus fidèle. » (Lettre citée dans la Préface, p. IV.)

Mais lorsque cette sympathie s'exalte jusqu'à l'enthousiasme et s'exprime sur le ton du dithyrambe, on est tenté de craindre que l'historien ne voie avec des lunettes grossissantes l'importance du système qu'il expose et la grandeur de ses destinées. Aussi bien, quand nous lisons que la philosophie nouvelle « constitue jusqu'à ce jour la seule doctrine qui soit vraiment une *métaphysique de l'expérience* » (p. 202) et que « là est désormais le point de départ de toute philosophie spéculative » (p. 208), ou quand on nous insinue que ceux-là seuls peuvent lui refuser leur adhésion qui sont trop inintelligents pour la comprendre (Ibid.), il est permis au moins d'attendre, pour souscrire à ce jugement, qu'il ait subi l'épreuve du temps.

Ne pouvant entreprendre ici ni l'analyse ni la critique du Bergsonisme, nous nous contenterons de signaler les pronostics de M. Le Roy sur les développements à venir de ce système. On l'a accusé, bien à tort, dit-il, d' « amoralisme » et d'athéisme. Sans doute, M. Bergson

n'a pas encore abordé les problèmes moral et religieux ; sans doute aussi la solution de ces problèmes ne se *déduira* pas purement et simplement des principes déjà posés : c'est sa méthode même de fournir pour chaque nouveau problème un effort original d'adaptation, de partir d'une intuition nouvelle. Mais on ne peut pas dire que M. Bergson se soit fermé toute issue du côté de ces régions supérieures de la spéculation. Il est même permis d'entrevoir dans la doctrine déjà exprimée quelques points d'attache pour les problèmes ultérieurs :

Puisque l'évolution cosmique se révèle créatrice, s'épanouit en gerbe dans des directions diverses et présente des sauts brusques du moins au plus, rien n'autorise à exclure l'hypothèse d'une vie de l'esprit émergeant du sein de la vie humaine, en divergence avec le point de vue de la chair. D'autre part, la vie est, dans sa tendance générale, croissance, effort d'ascension : « par là pourrait être défini le bien, lequel est une voie plus qu'une chose » (p. 206). Le mal se définirait, au contraire, par ce courant de descente qui peut intervenir dans chaque processus spécial de l'évolution, et qui constitue l'essence de la matérialité ! Chez l'homme, par la pensée réfléchie et la conscience claire, le bien se ferait devoir, le mal se ferait péché. Enfin, où puiser la force inspiratrice nécessaire pour abolir le mal et se transcender sans fin dans la direction du bien ? « N'y a-t-il point lieu de se demander si des intuitions ne sont pas apparues çà et là au cours de l'histoire qui éclairent pour nous d'un reflet d'aurore prophétique la route obscure de l'avenir ? Tel serait le point d'insertion du problème religieux dans la philosophie nouvelle » (p. 111).

Sur la validité de ces pronostics, M. Bergson n'a pas craint de se prononcer en ces termes, dans la Lettre citée plus haut : « Je ne dirais pas autre chose là-dessus, moi-même, que ce que vous avez dit » (p. V) (1). Et l'on peut ajouter que déjà, dans sa Lettre à M. de Tonquédec (*Études*, 20 février 1912) et dans sa conférence à Birmingham intitulée « *Life and consciousness* » (*Hibbert Journal*, octobre 1911), M. Bergson avait posé quelques jalons importants.

Nous pouvons donc croire à l'avènement prochain d'une Morale bergsonnienne qui sera une Morale du bien, et peut-être même d'une sorte de théologie bergsonnienne qui ne sera ni athée ni tout à fait

(1) A la vérité, cette approbation explicite ne vise que les dernières pages des articles de la *Revue des Deux-Mondes*. Mais lorsque M. le Roy reprend cette question dans la Conclusion du présent volume, il s'exprime peut-être en termes plus nets, mais il dit moins plutôt que plus, puisqu'il s'abstient de chercher le « point d'insertion du problème religieux ».

moniste. Et cependant, nous ne saurions nous défendre de graves inquiétudes sur la valeur religieuse et morale de ces spéculations à venir, non seulement parce que les essais déjà tentés dans ce domaine par les disciples de M. Bergson sont de nature à nous mettre en défiance, mais encore parce qu'il semble bien y avoir, quoi qu'en dise M. Le Roy, « incompatibilité entre le point de vue de la métaphysique bergsonnienne et le point de vue religieux ou moral ». Pour nous en tenir à l'indication de l'un des aspects principaux de cette question, nous rappellerons que la vie religieuse et morale, d'une part se déploie en fait et nécessairement sur le plan de la connaissance commune, et d'autre part ne peut pas se passer de croyances fermement réalistes. Or la critique bergsonnienne dissout le réalisme du sens commun et relègue la saisie du réel, soit dans la phase primitive de l'instinct que tout homme a bientôt dépassée, soit dans la phase de l'intuition philosophique qui est tout au plus le terme des spéculations d'un tout petit nombre. Dès lors, le Bergsonisme tend à rendre la vie religieuse impossible au moins à la masse des hommes, dans la mesure où, subissant son influence, ils perdent confiance dans la valeur de la connaissance commune.

M. S.

II. — MORALE

Ludovico Limentani : *I presupposti formali della indagine etica.* Un vol. in-8° de 541 pages. Genova, Formiggini, 1912.

« J'entends par présupposés formels de l'enquête morale, ces ensembles de rapports, existant entre les actions, et les états de conscience d'un même individu ou entre les personnalités différentes d'un même agrégat social, rapports, dis-je, dont il faut admettre la réalité afin de donner à l'enquête un objet distinct d'investigation (p. 3). » Telle est la définition que nous donne M. Limentani au commencement de son livre : elle nous servira de guide pour pénétrer le sens de ces cinq cent quarante et une pages, trop souvent vagues et peu claires.

Notre philosophe ne veut rien préjuger d'avance, aussi nous parle-t-il d'une enquête, plutôt que d'une philosophie ou d'une science morale. Et cette recherche de ce qui formellement constitue l'Éthique, est d'autant plus nécessaire que beaucoup de philosophes actuels, sous prétexte que tout se tient dans l'univers, font entrer sous la rubrique de la morale « un ensemble de connaissances, qui

ont plutôt leur place dans la politique, dans la pédagogie, dans la philosophie du droit, dans l'économie sociale, dans l'anthropologie et dans la sociologie » que dans la morale formelle.

Les deux notions dont il nous faut étudier l'origine et le contenu sont les notions de justice et d'obligation morale. D'ailleurs, M. Limentani ramène la première à la seconde comme à sa cause : aussi parle-t-il surtout du sentiment du devoir. — C'est un fait d'expérience universelle, qu'à certaines actions est liée la conscience d'une obligation, d'une nécessité, qui n'est pas réductible à une considération utilitaire. Ce sont ces « expériences, ces *processus* psychologiques, distincts de tous les autres, qui constituent la vie morale et qui rendent possible l'existence de l'Éthique, comme science positive ». C'est lorsqu'elles sont accompagnées de ces sentiments d'approbation interne, de cette conscience morale, que certaines actions s'imposent à nous comme obligatoires et que, par le fait même, elles nous apparaissent comme justes.

Car M. Limentani ne veut pas admettre qu'un acte puisse nous apparaître juste sans que nous nous sentions en même temps *obligés* (je souligne exprès) à le poser (pp. 22 et suiv.). C'est plutôt l'inverse qu'il aurait fallu dire. — Et cette conscience de l'obligation que nous ressentons à ces moments est « ce *primum* que l'Éthique prend comme donnée fondamentale : l'individu est un agent moral en tant qu'il se sent tenu à poser certains actes et à s'abstenir de certains autres, c'est-à-dire en tant qu'il expérimente en lui, selon la diversité de sa conduite, certaines réactions subjectives très caractéristiques » (p. 20). Après cette déclaration, qui définit le contenu formel de la morale, M. Limentani essaie de réfuter les arguments multiples qu'invoque M. Juvalta, en faveur de la distinction réelle entre ce qui fait qu'une action est juste et ce qui la rend obligatoire.

Mais sans nous attarder davantage à cette digression, parlons de cette conscience morale, objet primaire et principal de l'Éthique, pour tâcher d'en préciser la nature. La chose n'est pas, d'ailleurs, si facile, car c'est en vain que nous avons cherché une définition bien nette de cette expérience psychologique fondamentale.

Cependant, à propos de la *moral insanity* notre philosophe nous parle de « rythmes affectifs » grâce auxquels l'homme normal est un sujet moral, de sentiments sociaux dont l'absence cause justement cette nouvelle maladie, cette « folie morale » (p. 16). Un peu plus loin on nous dit que c'est ce sentiment spécifique de l'obligation, qui est le principe de la distinction d'un ordre d'actes moraux. C'est en ce sens qu'il faut entendre la conscience du devoir, et cela admis on

verra « que nous n'avons rien à faire avec cette soi-disant doctrine du devoir ou des devoirs, qui s'impose la tâche de déterminer quelles sont les formes de conduite qui nous sont obligatoires... et qui présuppose ainsi que certaines actions nous sont par elles-mêmes commandées. Le devoir et l'obligation deviennent alors les attributs des actes eux-mêmes. Au contraire, dans ce livre, — c'est toujours M. Limentani que je cite, — le Devoir est considéré comme un fait de conscience, comme une catégorie psychologique : il exprime l'attitude du sujet à certains moments de sa vie active. Il n'y a pas d'actions qui soient obligatoires pour tous : il y a bien plutôt pour chaque individu, une sphère d'action, variable avec les uns et les autres quant à son étendue et à son contenu, dans laquelle les notions de bien et de mal ont un sens et une valeur réels » (p. 18, voir aussi p. 76).

De ces passages et d'autres que nous pourrions citer (voir surtout le premier chapitre et p. 165), il nous semble résulter très clairement que cette conscience du devoir, n'est en fin de compte qu'une sorte de sens moral, de tendance sensible, plutôt aveugle, car on lui refuse pratiquement tout contrôle de l'intelligence (p. 159). Et cette tendance se confondrait avec cette autre tendance qu'on appelle sociale ; en effet, M. Limentani semble bien nier qu'en dehors de la vie en société il puisse y avoir une activité morale, étant donné surtout que Dieu n'est pas nommé une seule fois (1).

Cette identification du sentiment moral avec le sentiment social, nous permet de résoudre une question importante. Comment se peut donc former le contenu de cette tendance ? Par transmission héréditaire et par l'éducation, exploitant et enrichissant ces tendances natives qui forment notre tempérament et d'après lesquelles, devra se former malgré nous notre caractère (pp. 25, 26, 27). Le but de toute éducation sera de nous porter à obéir toujours à cette impulsion qui s'appelle conscience du devoir. On le voit : la théorie de l'évolution s'accordera très bien avec cette « morale *relativiste* » (pp. 178 et 501).

On comprend alors que M. Limentani s'insurge contre la morale traditionnelle, qu'il la trouve trop absolue, ne voyant en elle qu'un rigorisme pédant et qu'une casuistique mesquine (p. 162). D'ailleurs, notre philosophe n'a pas l'air de bien distinguer ce que les Scolastiques appellent Éthique générale et Éthique spéciale. S'il avait ouvert un seul de leurs nombreux manuels, il aurait vu, chose incroyable,

(1) Excepté à la page 162 par ironie.

que cette casuistique abhorrée ne raisonne très souvent que comme lui (p. 164).

La suprématie de cette conscience aveugle de l'obligation étant ainsi admise, le Bien moral sera pour M. Limentani tout ce qui est commandé par cette impulsion psychologique et le mal, l'absence de cette tendance (p. 166) ; ou mieux, si nous avons bien compris le chapitre cinquième, le déchainement de toutes les tendances égoïstes de l'homme, en l'absence de la tendance sociale, c'est-à-dire morale. De cette manière, notre philosophe croit avoir détruit toutes les tentatives faites pour objectiver le Bien et le Mal moral ; il n'y a que présence ou absence du sentiment du devoir (p. 421).

Voilà donc l'Éthique *relativiste,* le présupposé pluralistique qu'admet M. Limentani. La vie morale n'est qu'un rythme dont la cause est une tendance spéciale innée à tout homme et dont la trame est fonction directe de l'hérédité et de l'évolution sociale, sans que la liberté humaine (si tant est qu'elle soit réelle), puisse intervenir efficacement.

Malgré ce positivisme assez logique avec lui-même et que nous ne pouvons pas admettre, le livre de notre philosophe est riche d'observations psychologiques, surtout le chapitre qui traite des tendances. M. Limentani montre aussi une vaste et profonde connaissance des moralistes étrangers, mais nous regrettons sincèrement qu'il ait si peu lu les ouvrages catholiques : certaines pages de son livre auraient disparu. Cet oubli est d'autant plus étrange que notre écrivain vit dans un pays tout pénétré de cette morale chrétienne et aurait pu penser que cette « science des mœurs » si méprisée, qui a pu traverser victorieusement tant de siècles, qui a pu transformer des peuplades barbares en des nations civilisées, doit contenir, en elle-même, autre chose que des sophismes et des divagations, fruits d'une casuistique pédante.

E. Gherzi.

III. — PHILOSOPHIE RELIGIEUSE

A. Leclère : *Le bilan de la Philosophie religieuse.* Une brochure in-16 de 64 pages, Paris, Bloud, 1912.

Il y a beaucoup d'idées développées, ou indiquées, ou simplement suggérées dans ce tout petit volume. Nous ne pouvons songer ici à les examiner ni même à les exposer toutes. Essayons seulement d'en dégager quelques-unes.

Le but principal et avoué de l'auteur est de signifier à la Philosophie religieuse les justes limites de son département. C'est que cette discipline, née d'hier sous sa forme systématique, émet des prétentions outrecuidantes. Vêtue de la défroque des religions positives qu'elle taille et retaille de mille façons, elle entend se faire une place privilégiée au concert des sciences philosophiques. Il s'ensuit d'inévitables incidents de frontières.

La Métaphysique, d'abord, lui conteste le droit d'exister : « Les *derniers* essais de construction intellectuelle qu'il est permis de faire, lui dit-elle, c'est moi qui les fais. Vous prétendez aller plus loin que moi : c'est une illusion dangereuse ! » — En vain la Philosophie religieuse essaierait-elle, par une audacieuse offensive, de s'annexer purement et simplement la Métaphysique, sous prétexte que celle-ci n'est, tout comme elle-même, que *de la religion larvée*, de la spéculation mystique toute faite de croyance et sans rien de commun avec la science. Elle n'aboutirait ainsi qu'à déconsidérer la Métaphysique en se discréditant elle-même.

Les Théologies ne s'accommodent guère mieux de ce voisinage gênant et compromettant. D'abord il est historiquement avéré que la Philosophie religieuse est fille du scepticisme : c'est un effort désespéré pour étayer une foi religieuse chancelante d'un contrefort philosophique plus ou moins hétérogène. Elle recèle donc une menace de mort pour toute religion et pour toute Théologie. D'autre part la Théologie doit interdire à la Philosophie religieuse de la toucher de trop près, sous peine de mourir elle-même d'être trop philosophiquement défendue.

Enfin la Philosophie religieuse, telle que nous la voyons vivre et proliférer, spécialement sur le terrain du protestantisme, « est condamnée à mort du dedans comme du dehors », parce qu'elle est mortelle à la Religion, et par conséquent se détruit elle-même en anéantissant son propre objet et tarissant sa propre source. S'il est vrai, comme on l'a indiqué tout à l'heure, qu'elle est à l'origine « l'équivalent d'une foi qui se suffisait de moins en moins intellectuellement, mais voulait vivre quand même », s'il est vrai en outre « qu'elle n'a jamais vécu que d'une force provenant d'un reliquat de croyances religieuses plus ou moins confessionnelles », sa destinée n'est-elle pas d'être pour la Religion « un moyen de mourir lentement sans en avoir l'air pendant longtemps » ? D'ailleurs qu'on la considère de près : tout son effort paraît dirigé vers la *naturalisation* du surnaturel et l'*idéalisation* du Divin. Or, qu'on le veuille ou non, toute religion vivante et profonde est essentiellement surnaturaliste

et réaliste : enlevez à l'âme religieuse sa foi au Dieu réel et réellement agissant en nous, pour la repaître de symboles poétiques connus comme purs symboles, c'est tarir la religion à sa source. Si la Philosophie religieuse ne se donne pas d'autre mission, nous ne pouvons que tomber d'accord avec la Métaphysique et la Théologie pour la condamner sans appel.

Mais elle peut se transformer ; il y a pour elle un travail disponible. Si elle veut s'en contenter, M. Leclère lui concédera une place légitime dans le domaine philosophique.

Et d'abord qu'elle reconnaisse franchement son inaptitude native à toute besogne de construction ! Elle n'a jamais su jusqu'ici que démarquer et agencer des matériaux empruntés aux Religions et aux Théologies : qu'elle se résigne à l'avouer ! Après cela, voici la tâche qui peut lui être assignée : Supposons acquis un minimum de Métaphysique constructive. Le philosophe, considérant d'un regard rétrospectif cet édifice rationnel, se demande : Ma Métaphysique, qui ne suffit pas à mon âme, suffit-elle à mon esprit, ou faut-il lui superposer une Religion positive apte à satisfaire mon besoin religieux ? Cette critique de la Métaphysique constituerait la Philosophie religieuse : son contenu, sans doute, serait des plus minces mais du moins tous les périls et inconvénients retracés plus haut se trouveraient écartés, et c'est bien quelque chose.

— De la thèse ainsi présentée, nous concéderions presque tout. Et, pour mettre des noms là où M. Leclère, intentionnellement sans doute, s'est tenu dans l'abstrait, il nous semble que son argumentation est forte contre les Kant et les Hegel, les Caird et les Green, les Höffding, les Gourd et maints autres démarqueurs du Christianisme. La part restreinte qu'il fait à la Philosophie religieuse entre la Métaphysique et la Théologie est peut-être bien tout ce qui convient à cette discipline trop ambitieuse, *pourvu que la Métaphysique inclue une Théodicée et la Théologie une Apologétique.*

Mais nous ne sommes pas bien sûr que M. Leclère fasse une place à une Théodicée proprement dite dans le domaine de la Métaphysique ; et nous le voyons expressément interdire à la Théologie toute recherche d'un « critère positif de la divinité de la Religion ». Quels seront donc selon lui, le point de départ, le contenu et l'aboutissement de la Philosophie religieuse ? Voici un résumé de l'esquisse qui termine l'opuscule :

Le problème que la Philosophie religieuse doit résoudre se décompose ainsi : « 1° L'intelligence est-elle fondée, absolument parlant, à adhérer à une doctrine du genre des religions positives ? 2° Si oui,

l'intelligence va-t-elle jusqu'à conseiller à la volonté de demander d'une manière formelle à la raison de consentir, éventuellement, à s'incliner devant une révélation ? 3° Enfin, s'il est répondu par l'affirmative à cette interrogation, existe-t-il une révélation digne d'obtenir l'assentiment d'un esprit humain normal ? » (p. 35).

1° A la première question, M. Leclère répond que la raison, se reconnaissant inadéquate à son idéal de connaissance, admet qu'il y a de la place dans l'esprit pour des vérités qui la transcendent et qu'il y a aussi dans le réel, plus vaste que la nature, de la place pour quelque chose qui la dépasse. Au-dedans, au-dessus et à côté des phénomènes dont la Métaphysique se fait une représentation, il peut y avoir — rien n'autorise à le nier — un principe intérieur d'existence et d'activité, un Principe supérieur dominant tout, des ordres de choses dont nous n'avons aucune idée. Entre les mailles serrées du déterminisme cosmique, qui d'ailleurs est multiple plutôt qu'unique, on entrevoit des vides où s'intercalent des actes de liberté et qu'on peut considérer comme des portes ouvertes à des influences surnaturelles et comme un signe de la plasticité de l'univers. D'ailleurs si l'évolution ascendante du monde révèle la présence immanente et l'action formatrice et directrice de l'Esprit, pourquoi cet Esprit, manifestement transcendant à la nature, ne continuerait-il pas à y insérer son influence par des actes et des inspirations surnaturelles ?

2° Il va de soi que le Divin, s'il existe, ne peut pénétrer en nous sans choquer notre nature, avec laquelle il est incommensurable par essence. L'intelligence est donc fondée — et ce serait la solution de la deuxième partie du problème — à conseiller à la volonté de ne pas refuser *a priori* d'écouter une révélation qui se montrera capable de surélever l'homme en respectant les exigences essentielles de la raison, même si elle apparaît troublante pour notre nature tout entière et rationnellement indémontrable.

3° Enfin, pour résoudre la troisième question, M. Leclère estime qu'il faut dès l'abord renoncer à tout espoir de découvrir un critère positif de la Religion divine, car l'intervention du Divin dans le monde, si elle existe, est inconstatable. Il n'y a qu'une voie ouverte à l'esprit : c'est de tenter une *expérience intellectuelle individuelle :* que chaque homme examine les religions positives sérieuses, qu'il essaie de les insérer tour à tour dans son intelligence « préalablement préparée et rectifiée par une Science exacte, une Métaphysique normale et une Critique impartiale », et qu'il s'assure si l'une d'entre elles peut se proposer « à notre raison, sans la briser tout en la choquant ; à

notre intelligence, en la satisfaisant sans pourtant lui fournir... ce qu'il faudrait qu'elle fût plus qu'humaine pour contenir; à notre besoin religieux enfin tel qu'il est... Si l'une ou l'autre des religions positives résiste à l'examen, il sera tout indiqué, sinon d'y croire, tout au moins de la vouloir tenir pour vraie » (p. 54-55) ; à chacun de voir si elle offre une « satisfaction assez intense pour *qu'il vaille la peine de faire le saut* » (p. 57). Il n'y a que deux religions assez fermes et assez fièrement surnaturalistes pour supporter un pareil examen : ce sont le Catholicisme et le Judaïsme. « S'il est orthodoxe... de renoncer à prouver véritablement quoi que ce soit d'une religion positive ; si quelque orthodoxie vers laquelle incline un esprit l'autorise à n'admettre qu'un minimum d'interventions surnaturelles bruyantes et à ne croire qu'à des interventions surnaturelles discrètes dans le train ordinaire des choses, — deux conditions que la raison exige absolument; — si elle lui permet, enfin, de ne tenir ces interventions pour vraies qu'en croyant, non en savant pour ce qui touche à leur réalité phénoménale (1) : alors, alors seulement il peut être raisonnable d'adhérer à une religion positive (p. 61). »

Tel est, en trois points, l'essentiel du système de Philosophie religieuse esquissé par M. Leclère. Aux deux premiers points nous n'aurions pas grand'chose à objecter, si l'évolutionnisme et le panpsychisme ne s'y glissaient à l'improviste. Mais passons; ces théories sont accessoires à la solution du présent problème.

La troisième partie nous semble appeler de graves réserves. Sans doute la méthode apologétique, qui y est préconisée n'est ni contestable ni nouvelle : La confrontation entre les Religions positives d'une part, et les exigences de la raison et de l'intelligence et du besoin religieux d'autre part, a été de quelque manière pratiquée

(1) Ce n'est pas ici le lieu de traiter en détail la question de savoir si l'orthodoxie catholique peut se déclarer satisfaite de ce système. Nous risquerons toutefois deux remarques : I. — Si 1° par « interventions surnaturelles bruyantes » et 2° par « interventions surnaturelles discrètes », l'auteur, entend 1° les miracles et 2° la grâce, nous dirons que l'orthodoxie catholique admet, en effet, que les « interventions surnaturelles bruyantes » ne sont que des exceptions dans le train ordinaire des choses, mais que l' « intervention discrète » de la grâce est quelque chose d'ordinaire dans la vie du chrétien. — II. — Assurément l'orthodoxie catholique n'oblige personne à tenir ces diverses interventions pour vraies « *en savant* », car elle n'a garde d'exiger du croyant qu'il soit savant ; elle n'exige pas non plus que l'intervention de la grâce soit tenue pour vraie autrement que par la foi ; mais elle affirme que les miracles sont « des signes de la révélation divine très certains et accommodés à toutes les intelligences » et elle condamne ceux qui nient la possibilité du miracle ou sa cognoscibilité ou sa valeur d'argument en faveur de l'origine divine de la religion chrétienne (Concile du Vatican, session III, c. III et can. 3).

dans tous les temps par les apologistes chrétiens. Mais nous ne pouvons admettre qu'on refuse à la raison humaine l'espoir de découvrir des traces de l'intervention du divin dans le monde, et le droit de s'en servir pour étayer sa croyance à une religion positive.

S'il existe un Dieu transcendant au monde, si ce Dieu s'occupe des hommes et s'Il est libre, si son intervention directe à travers le déterminisme cosmique est possible, — la philosophie de M. Leclère concède-t-elle tout cela ? — je ne vois pas pourquoi quelques-unes de ces interventions surnaturelles ne seraient pas discernables ; et si elles apparaissent étroitement liées à une religion positive, je ne vois pas comment on peut interdire à la raison d'y voir un critère positif de l'origine divine de cette religion. La résurrection d'un mort ou la reconstitution instantanée d'un os, par exemple, opérées au nom de Dieu et d'une religion donnée, sont assez vérifiables et assez manifestement en dehors de l'ordre de la nature pour servir à constituer en faveur de cette religion un argument valable.

Et pour être convaincu par un tel critère, il n'est ni nécessaire ni utile d'être savant, il suffit, comme le montre l'histoire de beaucoup de conversions ou d'affermissements de la foi, d'être homme de bon sens et de bonne volonté et de n'avoir pas l'esprit prévenu par une *métaphysique anormale*. Et c'est là l'immense supériorité de cette apologétique du miracle sur la plupart des Philosophies religieuses, y compris celle que nous propose M. Leclère. Quelle étrange idée faut-il se faire de l'humanité et de la Providence divine pour exiger à la base de toute foi raisonnable une « *expérience intellectuelle individuelle* » ! En vérité, s'il est nécessaire pour croire d' « insérer les Religions positives dans une intelligence préalablement préparée et rectifiée par une Science exacte, une Métaphysique normale et une Critique impartiale », à quel petit nombre de privilégiés sera-t-il donné d'être à la fois croyants et raisonnables ? Ce nouveau système, comme beaucoup de ceux qu'il condamne et comme le Protestantisme logique lui-même, est irrémédiablement aristocratique.

J. D.

G. Chatterton-Hill : *The sociological value of Christianity.* 1 vol. in-8° ; XXII-285 pp. ; London. ADAM and Charles BLACK. 1912.

« Tout effort pour défendre de nos jours, un système religieux du point de vue dogmatique, apparaît comme une tâche très ingrate. Tel n'est pas le but de ce livre. L'époque des controverses stériles

entre les théologiens de confessions antagonistes a été close et la grande majorité de la classe instruite, est complètement convaincue de l'inutilité absolue de toute discussion concernant les vérités dogmatiques. La raison de l'indifférence générale, en ce qui concerne les disputes et les luttes intestines entre les diverses sectes du christianisme, est que l'humanité en augmentant ses connaissances a aussi augmenté sa sagesse. C'est à bon droit que l'humanité a reconnu vaines ces disputes sur des questions que nul mortel ne peut espérer de résoudre..... et qu'elle a admis que toutes les croyances à une nature supra-rationnelle (c'est-à-dire religieuse) sont également légitimes, car elles sont toutes dépourvues de preuves..... La sagesse des théologiens, comme dit Gœthe,

Bleibt stets am gleichen Schlag,
Und ist so wunderlich als wie am ersten Tag.

..... La grande énigme de la Vie et de la Mort n'a pas été résolue : aucun de ceux qui ont fait voile vers le grand Océan de l'Éternité n'est revenu nous apporter un message..... Les apologistes chrétiens nous disent que la résurrection de Jésus a ouvert aux hommes les portes qui commandent le seuil du mystère..... mais ce n'est là qu'une vérité subjective, une vérité qui ne peut être comprise qu'après avoir fait un acte de foi..... » (p. VII, IX).

Donc, en ce qui regarde le christianisme, ne nous occupons pas de ces preuves subjectives, elles ne nous donneront pas la raison d'être de ce fait dont le livre va nous entretenir : Ce triomphe séculaire de la religion chrétienne dans la vie sociale (p. X). — Si elle n'était qu'un remède et qu'une consolation offerte à l'individu en tant que tel, elle n'aurait pas survécu aux deux premières générations chrétiennes. Elle a donc surmonté toutes les tempêtes parce qu'elle est bâtie sur des principes qui répondent aux besoins permanents et universels de la société d'occident (p. XI).

Ce sont justement ces principes, que M. Chatterton-Hill va exposer d'une manière souvent très fine et pénétrante, dans les dix chapitres de son livre si intéressant.

Cependant à l'erreur fondamentale contenue dans sa préface, il en ajoute, au commencement de son premier chapitre, une autre que voici : « La religion n'est qu'un produit de la société : elle en est le phénomène primordial ; aucune religion ne peut se comprendre, lorsqu'on ne la considère qu'au point de vue individualiste. Les besoins des individus n'ont surgi qu'après ceux de la société, ce sont ces besoins, ces aspirations des individus, qui ont rendu toute religion

plus ou moins informe, y compris le christianisme, car les griefs qu'on peut soulever contre lui viennent précisément de ce qu'on a voulu faire de l'enseignement de Jésus, un enseignement adressé à l'individu (p. L). »

C'est donc au point de vue sociologique, que M. Chatterton-Hill va appliquer au christianisme sa méthode d'estimation pragmatiste. Comme on peut le prévoir, malgré les faux points de départ, beaucoup de choses seront bonnes à retenir ; certaines même très bonnes à méditer : par exemple ses chapitres sur la dignité du travail (ch. V), sur le mariage et la vie de famille (ch. VI), sur le parallèle entre le Catholicisme et le Protestantisme par rapport aux devoirs de la vie sociale (ch. IX, surtout p. 235). D'ailleurs il faut remarquer que c'est presque toujours le Catholicisme que notre philosophe a en vue, lorsqu'il fait l'éloge du Christianisme, lorsque, surtout, il s'agit des deux fondements de toute vie sociale, la vie de famille et l'obéissance à l'autorité. Il y a même, au sujet de ce second point, tout un paragraphe en faveur de la hiérarchie catholique, qui montre chez M. Chatterton-Hill une réelle indépendance d'esprit par rapport à certains préjugés courants.

Cependant nous ne pouvons cacher que cette vue unilatérale de la Religion chrétienne rend fausses, au moins partiellement, les argumentations de ses meilleurs chapitres. De là aussi une certaine manière de trancher trop facilement et trop vite des questions très importantes et difficiles. Par exemple, l'avenir en occident de la Religion chrétienne. La solution de l'auteur, purement rationaliste et sociologique, découle trop naturellement des deux erreurs fondamentales dont nous avons déjà parlé : or, M. Chatterton-Hill, qui a si bien constaté le renouveau dans la vie chrétienne sociale, n'a pas bien vu, ce nous semble, combien cela a été causé par un renouveau doctrinal, par une réalisation plus intégrale et plus vécue du contenu de ces Dogmes, de ces « vérités dogmatiques » pour lesquelles il affiche un mépris si hautain. D'ailleurs au fond de cette vie de famille de cette obéissance à l'autorité constituée, de cet équilibre parfait entre les intérêts individuels et les intérêts généraux, qu'il admire dans le le Christianisme, ou mieux, dans le Catholicisme, qu'y a-t-il autre chose, pour qui veut vraiment voir la vérité intégrale, sinon ces dogmes de l'Incarnation, de la Rédemption et même de l'Immaculée-Conception, que notre philosophe juge inutiles et vieillis ? Sans eux, pourrait-on encore parler de Christianisme ? C'est bien en ce sens qu'il faut répéter avec le Maître : *cœlum et terra transibunt : verba autem mea non transibunt.* L'interprétation de M. Chatterton-Hill est fausse, car elle est essentiellement incomplète.

Ainsi, à notre grand regret, les conclusions de ce livre si intéressant par certains côtés, ne peuvent être complètement admises par un philosophe chrétien sans de nombreuses corrections. La société est, en effet, formée d'individus, d'êtres moralement indépendants. Si l'on admet l'hypothèse de M. Durkheim, que M. Chatterton-Hill fait sienne, la société ne produira de bons effets, une bonne religion, par exemple, qu'à cette condition que les membres qui la composent seront capables de produire ces bons effets. En ce qui regarde spécialement la religion, une société ne pourra donc arriver, même par évolution lente, au Christianisme, si avantageusement prôné du reste, par notre philosophe, qu'au cas où ses membres seront déjà religieux en tant qu'individus.

Bien entendu, il s'agit du Christianisme intégral, et non pas de celui si mutilé dont on nous parle, car celui-ci n'a pas existé et n'existe pas. Lui attribuer les effets admirables que l'histoire nous fait connaître, c'est fausser l'histoire elle-même et les arguments que l'on base sur elle.

En finissant nous remercions bien sincèrement M. Chatterton-Hill d'avoir si bien critiqué ceux qui prédisent à brève échéance la mort du Christianisme, c'est-à-dire, encore une fois, du Catholicisme ; car « le Protestantisme a été radicalement incapable de comprendre le sens réel et l'apport véritable de la religion, et le rôle qu'elle joue dans la vie sociale. Pour cette raison, le Protestantisme n'a jamais pu assurer l'intégration de la société : loin d'agir comme une force intégrante, il a invariablement tendu à produire la désintégration, l'anarchie sociale » (p. 215). C'est là le fruit direct du principe du libre examen.

E. Gh.

IV. — ESTHÉTIQUE

Edouard Vendéen : *Principes du Beau.* Un vol. in-16 de 248 pages. Bloud. Paris, 1912.

M. Vendéen se plaint que les ouvrages d'esthétique ne soient « que tissus d'erreurs ». Cela tient à trois causes d'après lui : 1°) « On n'a point fait le dénombrement de tous les genres. C'est ainsi que les esthéticiens n'en distinguent que quelques-uns, et il y en a onze. » 2°) « On n'a point voulu voir que le beau est un composé de différentes sortes de beautés : Le beau de l'homme, par exemple, s'en compose

de sept sortes ; le beau littéraire, de dix. » 3°) « On a confondu la beauté avec la convenance. »

Il est assez piquant de voir M. Vendéen affirmer que les ouvrages d'esthétique sont des tissus d'erreurs, et nous déclarer dogmatiquement qu'il y a onze genres en esthétique, que le beau de l'homme se compose de sept sortes de beautés et le beau littéraire de dix. Voilà des divisions pour le moins fantaisistes, sinon absurdes. L'auteur est plus heureux quand il distingue la beauté de la convenance. « La beauté est dans le sujet ; mais la convenance est, ou dans le rapport du sujet avec l'objet, ou dans le rapport des moyens avec la fin qu'on se propose. »

Je ne crois pas que cet ouvrage apporte quelque lumière nouvelle dans la connaissance du Beau. L'auteur a choisi la forme du dialogue pour mettre plus de vie dans ses déductions, mais sa tendance à vouloir tout réduire à l'unité me semble chimérique. Dire que le beau c'est l'ordre, ce n'est pas dire grand'chose, et le mêler avec la morale et la vertu c'est, à nouveau, tout confondre. Enfin M. Vendéen me semble errer tout à fait, lorsqu'il refuse d'étudier les éléments objectifs et subjectifs du beau. Le beau, dit-il, n'est ni objectif ni subjectif, on emploie ces épithètes « barbares » parce qu'on confond le beau avec la convenance. Cela contredit pourtant toutes les analyses psychologiques de l'idée de beauté. Il est faux également que le beau, le joli et le sublime soient les trois degrés d'une même chose.

Ce livre, destiné à mettre un peu d'ordre dans nos idées, ne me semble y apporter que le trouble. La question des principes du beau est autrement complexe et délicate que ne paraît le croire l'auteur.

T. DE VISAN.

RECENSION DES REVUES

Annales de philosophie chrétienne. — NOVEMBRE 1912. — V. DELBOS : *La personnalité de Maine de Biran et son activité philosophique.* Second article (113-136). — C'est l'analyse de ses propres impressions affectives qui amène Maine de Biran à concevoir l'idée d'états affectifs indépendants du moi conscient, en opposition « au sentiment tout intérieur, tout spirituel de l'effort moteur volontaire ».

En même temps il est incliné vers le stoïcisme, dont les maximes morales lui apparaissent comme des applications de sa théorie de l'effort personnel. « Cependant, confrontant le stoïcisme avec son expérience personnelle, Maine de Biran requiert plus d'une fois des moyens d'action que le stoïcisme ne fournit pas, note en lui..... des aspirations que le stoïcisme ne contente pas. » C'est ainsi qu'il se trouve progressivement amené au Christianisme qui, dans son dogme de la grâce, dans la prière, dans la médiation du Christ, lui offre la satisfaction de ses tendances. Puis, réfléchissant sur sa foi et son attitude religieuse, il ajoute à sa philosophie « l'idée d'une *vie de l'esprit* dominant, sans l'abolir, celle de la vie simplement *humaine* ». Maine de Biran, en définitive, eut le mérite d'avoir, le premier entre les philosophes français, considéré « la *conscience pure* comme le caractère primitif et inaliénable de la vie intérieure et de l'avoir convertie par la réflexion en un moyen de connaissance d'une portée tout à fait nouvelle ». — B. de Sailly : *Thèses de rechange*. Deuxième article (136-184). — L'auteur continue à dénoncer la « cacographie », « les trucs », les « équivoques enchevêtrées » dans deux articles de feu le P. Schwalm.

Bulletin de la Société française de philosophie. — Mars 1912. — *Le Problème du Miracle* (séance du 28 décembre 1911). Thèse de M. E. Le Roy : L'objet précis de la discussion est l'examen d'un certain groupe de faits, — guérisons *extraordinaires* observées à Lourdes, et aussi bien au cimetière de Saint-Médard, au temple d'Esculape et ailleurs, — au point de vue de la qualification de miracles qui leur est parfois donnée par la pensée religieuse. Que veut dire la tradition religieuse, et notamment la tradition judéo-chrétienne, lorsqu'elle qualifie ces faits de miracles ? Aucune des définitions courantes du miracle n'est à retenir telle quelle, soit parce qu'elles en font un « monstre impensable », — telle la formule : *dérogation aux lois de la nature,* — soit parce qu'elles ne correspondent pas à la pensée traditionnelle, mais à une conception cosmologique périmée, soit parce qu'elles expriment insuffisamment les caractères spécifiques du miracle. Néanmoins, on peut extraire de ces formules quatre caractères qui sont vraiment essentiels au miracle, à savoir, 1° c'est un phénomène sensible exceptionnel, qui tranche sur le cours normal des choses ; 2° il est inséré cependant dans la suite phénoménale commune et y fait contraste ; 3° il comporte une signification religieuse ; 4° il ne comporte aucune explication physique ou psychologique exhaustive, mais requiert des conditions spécifiquement religieuses.

Le rapporteur considère successivement dans le miracle sa *matière* et sa *signification*. Il soutient que le miracle, ayant une matière sensible, un corps phénoménal, ressortit par là à un examen scientifique, et commence par exposer comment il conçoit son jeu phénoménal, en fonction de la thèse « de l'unité universelle, de l'intéraction universlle » : parmi les circonstances variables du miracle, « il en est une qui semble constante » partout et toujours présente, c'est que le fait apparaît en rapport avec une foi, foi de l'agent, ou du sujet miraculé, ou de la foule environnante ». Ainsi pourrait-on dire que le miracle, envisagé dans sa matière, manifeste « le pouvoir causal de la foi, celle-ci n'étant pas seulement source de représentations, mais force véritable capable d'intervenir avec efficacité, même parmi les forces physiques », et de reconquérir sur la matière une part des ressources de l'esprit. « Ainsi, considéré dans sa matière, le miracle est un fait naturel, explicable, dont seulement l'explication n'est pas du type physique, mais fait intervenir l'action créatrice de l'esprit. » Le savant et l'incroyant ne peuvent pas aller plus loin, et pour eux, le miracle ne se distingue pas du prestige. Mais le croyant, lui, peut dans certains cas affirmer le miracle : c'est lorsqu'il se croit autorisé à juger que la foi génératrice du prodige est elle-même divinement engendrée. Ainsi, pour le croyant philosophe, Dieu est l'auteur du miracle par l'intermédiaire de la foi. Le miracle a cependant un rôle apologétique, parce que cette foi présupposée peut n'être qu'une foi naissante « qui travaille à s'éprouver et à s'accroître ». Alors ce rôle apologétique consiste : 1° à réveiller l'attention et à la diriger vers la doctrine à laquelle le miracle est lié ; 2° à rendre sensibles les exigences divines intimées dans le secret du cœur.

Ont pris part à la discussion : MM. Brunschvicg, Parodi, Laberthonnière, Blondel, Couturat.

Avril 1912. — *La sociologie de Proudhon :* Thèse de M. Bouglé. — Pour expliquer l'œuvre de Proudhon il faut noter d'abord qu'il est un *rural,* un *comptable,* un *réconciliateur,* mais aussi et surtout qu'il est un *sociologue* avant la lettre, un sociologue au sens étroit du mot : « Il est persuadé que la réunion des unités individuelles engendre une réalité originale, quelque chose de plus et quelque chose d'autre que leur simple somme. » Cette idée sociologique éclaire un bon nombre de thèses chères à Proudhon, telles que son idéal de la « proportionnalité » des valeurs, sa théorie de la raison collective, ses vues sur l'obligation morale comme révélation du collectif, sa théorie de la guerre. Si l'on cherche les origines de cette sociologie, on peut y découvrir des influences très diverses, celles, par exemple,

d'Adam Smith, de de Bonald, de Rousseau. C'est qu'il s'efforce de coordonner en lui-même deux tendances jusque-là opposées : l'esprit sociologique et le sentiment individualiste. Son programme est de « forcer la raison collective à consacrer le droit égal des personnalités ».

Ont pris part à la discussion : MM. Élie Halévy, Daniel Halévy, Guy-Grand, Berthod, Lagardelle, Brunschvicg, Bourgin.

Études Franciscaines. — Décembre 1912. — S. Belmond : *La distinction réelle de l'essence et de l'existence et sa valeur apologétique* (537-556). — Vive réplique au R. P. del Prado qui, dans son ouvrage *De veritate fundamentali philosophiæ christianæ*, présente toutes les thèses essentielles de la philosophie chrétienne et de la théologie, comme dépendant logiquement de la distinction réelle de l'essence et de l'existence dans les êtres finis. M. Belmond s'efforce de montrer : 1° que le P. del Prado érige en critère exclusif de vérité l'autorité de saint Thomas ; 2° que sa méthode est défectueuse, parce qu'elle est fondée sur ce principe insoutenable que la distinction réelle de l'essence et de l'existence dans la créature et leur identité en Dieu sont des propositions intimement connexes ; 3° que ses arguments en faveur de la distinction réelle ne sont pas concluants.

Revue de Métaphysique et de Morale. — Novembre 1912. — V. Delbos : *Sur les premières conceptions philosophiques de Maine de Biran* (751-676). — Dès avant son mémoire sur l'*influence de l'habitude* (1799), Maine de Biran s'était engagé dans des recherches philosophiques personnelles et commençait à s'orienter dans sa voie définitive. Son adhésion au système de Condillac se limite à ce principe très général que nos idées viennent des sens. Déjà il se rattache aux grandes vérités morales et religieuses, encore qu'il incline à en réserver la défense au seul sentiment. La conception mécaniste de la matière lui répugne. En psychologie, il oppose à l'âme substance l'identité personnelle de la conscience, et s'applique dès lors à réserver les droits du sens intérieur, de la force interne d'invention dans la connaissance et notamment dans la connaissance morale, à l'encontre du mécanisme logique de Locke et de Condillac. — Ch. Dunan : *La nature de l'espace* (777-809). — Les conceptions empiristiques de l'espace : Descartes, Newton, Leibniz, Kant. — P. Masson-Oursel : *Esquisse d'une théorie comparée du sorite* (810-824). — L'auteur définit le sorite en général : « un passage du même à l'autre, à la faveur d'une certaine homogénéité, entre des conditions objectives connexes, en nombre indéterminé », puis il étudie tour à tour et compare entre

eux le sorite chinois employé dans les textes de Confucius et de Mencius, le sorite indien, et le sorite grec défini par les stoïciens. Dans la logique confucéenne, le sorite correspond non pas à une attitude conceptuelle comme celle d'Aristote, ou réaliste comme voulait être celle de Stuart Mill, mais à une attitude pratique : il vise à guider l'action et par là échappe aux critiques subtiles de la logique spéculative. Le sorite grec appartient au domaine de la spéculation pure et se confond, à la limite, avec la déduction analytique ou avec la tautologie : aussi lui fut-il difficile de se maintenir en concurrence avec le syllogisme. Le sorite indien occupe une situation moyenne : il est spéculatif, car il tend à expliquer des manières d'être et des choses, non des actes, mais il fonde son explication sur le fait de la production de certains états par certaines fonctions. — A. Mamelet : *La philosophie de Georg Simmel.* Troisième article (825-877). — J. Delvolvé : *Le congrès international d'éducation morale de La Haye en 1912* (878-922).

Revue de Philosophie néo-scolastique. — Novembre 1912. — J. Laminne : *Le principe de contradiction et le principe de causalité* (453-488). — L'auteur se propose d'examiner « quelle est la position du principe de causalité dans l'édifice de nos connaissances et, notamment, quelles sont ses relations avec le principe de contradiction ». Le principe de contradiction, loi des choses et loi de nos jugements, est à la base de notre vie intellectuelle en tant qu'elle comprend la fonction de juger ; et il suffit à justifier nos jugements analytiques proprement dits, c'est-à-dire « d'abord ceux qui expriment en tout ou en partie ce qui est implicitement contenu dans le sujet ; ensuite, tous les jugements dans lesquels le prédicat convient au sujet uniquement en vertu de jugements analytiques de la catégorie précédente, de telle sorte qu'on ne puisse pas nier ceux-là sans nier par là même l'un ou l'autre de ceux-ci ». Le principe de raison suffisante s'énonce ainsi : « Tout être réel a une raison suffisante de son existence dans l'ordre des réalités » ; appliqué aux êtres contingents, il devient le principe de causalité : Tout être contingent a une cause dans l'ordre réel. Ce principe est la condition nécessaire de la science des choses réelles, et la base de tout jugement synthétique. La question débattue entre les philosophes scolastiques est celle de savoir s'il est analytique : la plupart le prétendent et s'efforcent de montrer qu'on ne peut le nier sans contradiction. L'auteur conteste la valeur de leurs arguments ; il pense même que tout essai de démonstration du caractère analytique de ce principe doit échouer, parce que, dit-il, « l'idée de réalité ou d'être existant est une idée simple qui n'est pas suscep-

tible d'une définition proprement dite, ni par conséquent d'analyse : il est donc impossible d'en faire sortir la notion : ayant une raison de son existence. Ce n'est pas non plus l'analyse de la notion de raison suffisante qui contient la notion d'une relation universelle avec tout être réel. » On pourrait donc dire que le principe de causalité, tout comme le principe de contradiction, est synthétique en ce sens qu'il exprime plus que ne contiennent implicitement les définitions des idées qu'il renferme. Cependant il paraît préférable de les appeler analytiques, non plus dans le sens restreint défini plus haut, mais en tant que jugements abstraits, c'est-à-dire faisant abstraction *du fait* de l'existence réelle. « Dire que c'est la nature de notre intelligence qui nous pousse à affirmer le principe de causalité et qui nous le fait appliquer instinctivement, ce n'est pas du subjectivisme ; c'est — pourvu qu'on maintienne l'objectivité de ce principe — affirmer que notre intelligence est faite pour connaître la vérité. » — H. Lebrun : *Néo-Darwinisme et néo-Lamarckisme*. Second article (489-514). — Le Lamarckisme n'est pas une théorie complète de l'évolution et de l'hérédité, mais une tendance, une manière de considérer les grands phénomènes biologiques à la lumière de ces deux principes : l'influence du milieu sur l'acquisition de caractères nouveaux dans l'individu et dans l'espèce, l'hérédité des caractères acquis. Lamarck d'ailleurs était finaliste et théiste. Parmi les Lamarckiens, quelques-uns, comme Darwin lui-même, veulent concilier les principes de Lamarck avec le sélectionnisme. D'autres ont abandonné le sélectionnisme darwinien, mais, imbus de préjugés matérialistes, refusent de revenir au finalisme de Lamarck et même de discuter les théories vitalistes et spiritualistes (Le Dantec, Delage). D'autres, enfin, ont délibérément renoncé aux interprétations mécanistes et accepté logiquement le retour au vitalisme finaliste. — D. Nys : *Le monisme* (515-536). — Avec le R. P. Klimke, l'auteur distingue et expose : 1° les formes diverses du monisme métaphysique, monisme matérialiste, monisme spiritualiste, monisme transcendantal ; 2° le monisme de la théorie de la connaissance ou système de l'immanence, d'après lequel la connaissance n'est qu'un fait organique, régi par des lois biologiques, et en lui seul réside toute la réalité cosmique. Sous quelque forme qu'on l'envisage, le monisme n'est qu'une abstraction hardie et mal fondée, qui s'explique psychologiquement par la tendance de l'esprit humain à l'unité. — J. Lemaire : *L'objet de la Cosmologie* (536-546). — La Cosmologie ne doit pas empiéter sur la Métaphysique générale : elle doit comporter : 1° une revision des données des sciences physico-chimiques, 2° à partir de ces connaissances scienti-

fiques épurées, une vue synthétique sur le monde minéral et ses caractères fondamentaux. En outre, si l'on définit la Cosmologie l'étude philosophique des êtres non doués de conscience, il faut lui confier un travail semblable sur les données des sciences biologiques. — Dr A. Gemelli : *Une orientation nouvelle de la Scolastique* (549-554). — La Néo-scolastique doit diriger désormais ses efforts surtout contre l'idéalisme critique, et donc, sans renoncer à la partie scientifique de son programme, insister moins sur la philosophie scientifique et s'appliquer de préférence à la solution urgente du problème de la connaissance. — M. de Wulf : *Faut-il changer l'orientation de la Néo-scolastique?* (555-558). — Réponse à l'article précédent : Le programme proposé par le P. Gemelli n'est pas nouveau, et l'école de Louvain a déjà lutté sur le terrain de la critique de la connaissance.

Revue philosophique. — Décembre 1912. — F. Le Dantec : *La méthode pathologique et le langage actuel* (545-567). — M. Le Dantec démontre dans le langage de la pathologie moderne ce qu'A. Comte eût appelé l'esprit métaphysique, et qui consiste à imagin r, sous le nom de forces, de vertus, etc., des entités chargées de rendre compte des faits. On attribue, par exemple, à l'atropine une vertu pupillo-dilatatrice, — ce qui n'est pas une explication, — et ce qui surtout fait croire à une action *locale* de la belladone (comme si l'organisme humain était formé de morceaux hétéroclites et indépendants). — H. Robet : *La signification et la valeur du pragmatisme* (568-601). — Empirisme et rationalisme sont systèmes désuets, et d'ailleurs foncièrement identiques. A l'un et à l'autre échappent en effet « l'activité », les « catégories dynamiques ». Ils conduisent au fatalisme et au désespoir. Mais du pragmatisme peut venir le salut. — J. Pérès : *Vers une nouvelle conception du temps* (602-616). — « Platon, pensant en géomètre, traite le monde du devenir comme un monde d'apparences illusoires au regard des idées immuables... Il y a quelque chose de semblable, toutes proportions gardées, dans cette spatialisation du temps à laquelle nos modernes physiciens seraient conduits par le perfectionnement devenu nécessaire des postulats de la mécanique. »

Philosophical Review. — Novembre 1912. — J.-E. Woodbridge : *Consciousness and object.* — M. Woodbridge répond aux critiques adressées par M. Thilly (*Philosophical Review,* vol. XXI, p. 415) à sa théorie de la perception. M. Thilly résume ainsi la thèse de M. Woodbridge : La conscience est le résultat de l'interaction de l'organisme et de son environnement ; elle n'est qu'un spectateur, un épiphénomène, non un acteur. M. Woodbridge pense que M. Thilly n'a pas

nettement compris sa théorie relationnelle de la conscience. Notre vie est une interaction entre notre organisme et son environnement, et non une interaction entre la conscience et ses objets. On doit donc se demander comment la conscience peut être produite dans cette interaction. Woodbridge pose un problème et ne prétend pas le résoudre pour le moment. — C. Ladd Franklin : *Implication and Existence in Logic.* — Critique de la théorie de l'implication dans la logique mathématique de B. Russell. La proposition « *p* implique *q* » ne représente pas les relations multiples qu'étudie la logique ; ce n'est pas la relation primitive. Il y a de nombreuses formes de cette relation et, quoi que puisse penser le mathématicien, dans sa hâte d'entreprendre les mathématiques, « le logicien doit les étudier toutes et ne choisir qu'après un examen sérieux la forme qu'il adoptera comme type ». L'auteur rejette le symbolisme de Peano et Russell, qui lui paraît mal choisi et compliqué. — M. Whiton Calkins : *H. Bergson; A Personalist.* — Miss Calkins voit en Bergson « d'abord et surtout un personnaliste, un idéaliste de l'école spiritualiste qui renaît aujourd'hui » bien plus qu'un pragmatiste ou un théoricien de la durée. La réalité avec laquelle l'intuition nous met en contact n'est pas la durée pure et simple, mais le « moi qui dure » ; toute la théorie de la durée montre clairement que Bergson conçoit le temps comme une forme de l'expérience personnelle ; la conscience est changement, création, liberté, personnalité, l'auteur rassemble ingénieusement des textes empruntés aux divers ouvrages de Bergson pour justifier cette interprétation. — Analyse des *Études de Philosophie Ancienne et de Philosophie Moderne* de V. Brochard par M. G. S. Brett.

La cultura filosofica. — Luglio-Ottobre 1912. — Giovanni Calo : L'*Einfühlung* (suite) (p. 317-341). Interprétation psychologique. C'est seulement en tenant compte de la nature véritable du sentiment qu'on peut comprendre qu'il n'y a pas de contradiction à relever dans l'*Einfühlung*, d'une part un sentiment représenté et de l'autre un sentiment qui dans l'acte même d'être représenté est aussi, d'une manière spéciale, un sentiment effectif du sujet. L'*Einfühlung*, imitation et conscience sociale. Dans la société humaine les rapports, les liens, la propagation sociale s'effectuent grâce à l'*Einfühlung*. C'est-à-dire que l'*Einfühlung* est à la base de toutes les formations sociales : il est le point de départ du cycle de la vie sociale. Cela est très clair dans le développement psychologique de l'enfant, dans ses tendances et dans ses jeux. — G. Fanciulli : *L'imagination* (fantasia) *du poète — Étude psychologique* (p. 341-373). — *L'imagi-*

nation diffuse. L'homme à l'imagination riche, en plus de la vie qu'il partage, comme tous les autres mortels, avec les êtres réels qui l'entourent, vit d'une autre vie toute tissée d'impressions vagues et d'émotions sans objets. Ce fond de décor influe sur son activité et colore diversement ses états psychologiques. *L'imagination dans la création poétique.* L'auteur cherche par quelles voies et sous quelles formes cette imagination diffuse atteint une expression esthétique et verbale. Comment l'artiste arrive-t-il à exprimer verbalement l'émotion qu'il éprouve, lors d'une intuition esthétique, née dans cette imagination diffuse : comment écrit-il une série d'images émotives ? il y arrive en choisissant, non pas seulement des mots imagés, mais des rythmes et des sons appropriés aux émotions qu'il éprouve et qu'il veut transmettre dans ses vers. — F. de Sarlo : *Les droits de la métaphysique* (373-458). — On ne peut nier que beaucoup de gens de nos jours se posent encore la question de l'utilité de la philosophie. A quoi bon, disent-ils, prétendre à une connaissance scientifique de l'Univers considéré dans sa totalité ? Bornons-nous à une science plus restreinte mais plus sûre. Car ces synthèses formulées d'une manière si différente ne sont le fruit que de certaines tendances et de certaines qualités de notre tempérament, Ainsi, chacun a sa croyance philosophique, croyance essentiellement individuelle et incommunicable, comme la création artistique. M. de Sarlo proteste contre ces fausses théories et montre le danger et l'importance du problème de la possibilité d'une métaphysique scientifique. Le véritable problème de la philosophie est le problème de la réalité dernière et définitive. Elle doit définir la réalité dans ses traits essentiels, distinguer leurs formes, déterminer exactement leurs rapports et systématiser ces déterminations de manière à mettre en lumière leur signification dernière. Si les sciences particulières peuvent arriver à ces résultats, leur tâche se confond avec celle de la philosophie : dans le cas contraire celle-ci reprend tous ses droits. — C'est à ce point de vue de la détermination de la réalité dernière que M. de Sarlo examine longuement toutes les principales conceptions métaphysiques de la philosophie moderne. A la fin de son enquête il conclut, qu'il faut reconnaître et déterminer une réalité existant en elle-même, hors de nous, et indépendante de la connaissance que des individus doués d'intelligence, qu'il s'agisse d'hommes ou d'autres êtres, peuvent en avoir. Cette nécessité provient de la nature de la raison humaine qui, même dans ses formes les plus élémentaires, implique la distinction d'un objet et d'un acte et qui dans le jugement prend l'être pour le terme auquel elle se rapporte nécessairement. Cependant le problème de l'acte du

jugement est celui qui tourmente le plus l'esprit humain ; la réponse est loin d'en être simple et facile. Les faits psychiques et les spéculations pures, tel est le champ de la connaissance. Deux problèmes se posent ici : 1° comment surpasser l'expérience ? 2° en quoi consistent les indications provenant de la raison ? Ces deux questions proviennent de ce que la raison n'est pas satisfaite par la science empirique. D'où la tâche de la métaphysique de réunir les deux parties du champ de la connaissance : d'où aussi la nécessité d'admettre le principe de causalité et celui de finalité. Ici surgit le problème de la substance et l'on peut dire que la métaphysique moderne est « anti-sostanzialista ». La faute en est au criticisme de Kant, au naturalisme, à l'énergétisme et même à l'explication de la vie psychique qu'a donnée M. Wundt. Pour M. de Sarlo la substance, bien loin d'être une création arbitraire ou une notion abstraite, est le corrélatif nécessaire de l'activité de la pensée. Tout ce qui est pensé, est pense ou comme substance ou comme ayant des relations avec la substance. Cela a lieu même lorsqu'on pense une relation. La question de l'existence de plusieurs ordres de substances, de leur dépendance de la substance ultime, est une question différente de celle de savoir si *in rerum natura* il y a vraiment des substances. Tout ce que M. de Sarlo prétend affirmer est que « la même nécessité qui nous a fait admettre des causes et des fins comme facteurs constitutifs de la réalité, nous fait admettre des substances finies et que, de même que les manifestations multiples de la causalité, par nous constatées empiriquement, présupposent nécessairement une cause et une fin dernières, de même les multiples substances finies, qui constituent les autres centres réels de l'activité et pour ainsi dire les points nodaux, et les êtres subsistant par eux-mêmes dans le monde, impliquent nécessairement un Être, qui les soutienne, les contienne, et les conserve dans leurs relations réciproques. Donc la raison, dépassant le pouvoir des sciences particulières, exige impérieusement que l'Univers soit constitué de substances agissant selon des fins, reliées entre elles par des rapports de différents ordres, et se trouvant en relation spéciale de dépendance vis-à-vis d'un Être et d'une Cause, qui représentent la condition ultime de l'existence et de l'intelligibilité des choses. » Mais quelle doit être alors la métaphysique exigée par l'état actuel de la civilisation ? L'attitude agnostique ne peut se soutenir, la conception idéaliste pure est stérile : les sciences particulières ne répondent pas à la question concernant l'essence de la réalité : les conclusions générales tirées d'analogies fantaisistes sont inconscientes et il faut se baser sur les exigences de la raison pour

arriver à distinguer les apparences de la réalité. « De tout cela il appert que la métaphysique de notre temps doit et peut se proposer de déterminer, avec la plus grande précision possible, le complément synthétisant de l'expérience, complément imposé, sans équivoque, par les exigences rationnelles. C'est seulement en vertu de ces exigences qu'il est possible de dépasser la sphère de la connaissance empirique, en distinguant les apparences de la réalité, et de concevoir en même temps le « suprasensible » dans ses traits essentiels. La différence entre la nouvelle métaphysique rationaliste et la métaphysique idéaliste consiste en ceci, que la première donne comme tâche à l'intelligence humaine de refléter, autant que cela est possible, la structure de la réalité, sans perdre jamais de vue que cette réalité existant par elle-même, se montrera toujours comme quelque chose de divers et, en un certain sens, d'opposé à l'intelligence scrutatrice ; tandis que la seconde se charge de construire, et même de créer la réalité intégrale. » — P. Pagnini : *Observations sur la connaissance des énergies physiques* (La notion de température) (458-471). — A. Aliotta : *Le psychologisme dans l'Éthique* (471-483). — L'auteur montre dans son article, les inconséquences, le subjectivisme et le relativisme absolu, qui découlent des principes exposés par M. Limentani dans son livre sur « les présupposés formels de l'enquête morale ».

Rivista di filosofia neo-scolastica. — 20 Avril 1912. — Emilio Chiocchetti : *La philosophie de Benedetto Croce.* — I. La tradition idéaliste. — Précurseurs hégéliens de B. Croce. Parallélisme de l'évolution de l'idéalisme en Allemagne et en Italie (Kant, Fichte, Schelling, Hegel = Kant, Galuppi, Rosmini, Gioberti). En Allemagne comme en Italie la philosophie moderne commence comme critique de la connaissance et finit comme métaphysique de la connaissance. La « philosophie de l'esprit apparaît en outre comme la continuation non seulement de la pensée allemande, mais surtout de la pensée philosophique classique italienne. Cette double vue de Spaventa et de Gentile, Benedetto Croce la fait sienne et en fait le point de départ de son système. — Agostino Gemelli : *La valeur de l'introspection provoquée.* — Réponse aux objections de Wundt contre la méthode d'introspection provoquée. Cette méthode apparaît comme intermédiaire entre l'expérimentation et l'introspection pure ; par cela même, elle participe aux avantages comme aux défauts de l'une et de l'autre, et Wundt, dans sa partialité, ne voit pas qu'à travers ses critiques il atteindrait, en y regardant de près, toute méthode psychologique. D'ailleurs dans ce caractère mixte réside la supériorité de la méthode

d'introspection provoquée ! Le plus d'exactitude apparente des méthodes strictement psycho-physiques dépend de ce qu'elles ne portent qu'en un degré moindre sur ce qui constitue l'élément essentiel de toute méthode psychologique, le fait interne. Du point de vue historique, la méthode d'introspection provoquée a puissamment contribué à la constitution de la psychologie individuelle et à éclairer la phénoménologie des processus psychiques supérieurs. — Bruno Nardi : *Siger de Brabant dans la « Divine Comédie » et les sources de la philosophie du Dante.* — VI. La connaissance. — VII. La moralité. — VIII. Dante et Siger : « Le Clerc, pour rendre compte de la place que Dante a fait dans le *Paradiso* à Siger, a recours à la supposition de la conversion de celui-ci au thomisme. C'est une hypothèse que rien n'étaye. Si l'on peut parler d'un converti, ce serait plutôt du poète de la Divine Comédie. Les traces profondes qu'on rencontre dans ses œuvres de doctrines qui ne cadrent aucunement avec, ou du moins ne sont pas conformes à l'esprit de la théologie chrétienne prouvent que l'Alighieri a dû à une époque de sa vie éprouver de la sympathie pour ces théories aristotélico-arabes dont Siger fut le plus célèbre représentant. S'étant aperçu de l'abîme qui se creusait entre ses convictions de « philosophe » et ses aspirations de « croyant », il tenta dans un suprême effort de pensée d'échapper au doute au travers de considérations morales sur la noblesse de l'homme au cours desquelles la vérité de la conception chrétienne se révéla à lui avec une plus puissante clarté ! Cet effort a déterminé la tendance du poète florentin à orienter sans cesse davantage ses opinions philosophiques dans le sens de la théologie. » Il reste que dans son ensemble la philosophie du Dante ne comporte point d'adhésion exclusive aux systèmes déjà fixés mais est dominée plutôt par un effort personnel à résoudre synthétiquement les opinions qui partageaient alors le monde de la pensée et à dépasser au besoin les vieilles positions théoriques. — A. Masnovo : *Le professeur G. Gentile et le Thomisme italien de 1850 à 1900.* — Chronique scientifique. C. Gutberlet : *A propos des facultés psychiques des insectes.*

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

R. JEANNIÈRE. — *Criteriologia.* Un vol. in-16 de 616 pages. Paris, Beauchesne, 1912.

P. MAINAGE. — *L'heure des âmes.* Un vol. in-16 de 199 pages. Paris, Lethielleux, 1912.

Dr GRASSET. — *Idées paramédicales et médico-sociales.* Un vol. in-16 de 370 pages. Paris, Plon, 1912.

E. VENDEEN. — *Principes du beau.* Un vol. in-16 de 370 pages. Paris, Bloud, 1912.

S. DEPLOIGE. — *Le conflit de la Morale et de la Sociologie.* Deuxième édition. Un vol. in-8° de 424 pages. Louvain. Institut supérieur de Philosophie, 1912.

E. LENOBLE. — *Recueil de compositions philosophiques.* Un vol. in-16 de 712 pages. Paris, de Gigord, 1912.

Abbé LÉVESQUE. — *Précis de philosophie.* I. *Psychologie.* Un vol. in-8° de 595 pages. Paris, de Gigord, 1912.

C. CAVIGLIONE. — *Il Rosmini vero.* Un vol. in-8° de 144 pages. Voghera, Officina d'Arti grafische, 1912.

P. LASSERRE. — *La doctrine officielle de l'Université.* Un vol. in-8° de 506 pages. Paris, *Mercure de France*, 1912.

A. DE GOMER. — *L'obligation morale raisonnée. Ses conditions.* Un vol. in-16 de 274 pages. Paris, Alcan, 1913.

M. CAGNAC. — *Fénelon; Politique tirée de l'Évangile.* Un vol. in-16 de 235 pages. Paris, Tralin, s. d.

J. SEGOND. — *L'intuition bergsonnienne.* Un vol. in-16 de 157 pages de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine.* Paris, Alcan, 1912.

G. BONET-MAURY. — *L'unité morale des religions.* Un vol. in-16 de 214 pages de la même *Bibliothèque.* Paris, Alcan, 1913.

G. DUMESNIL. — *La sophistique contemporaine.* Petit examen de la Philosophie de mon temps. Un vol. in-4° de 116 pages de la *Bibliothèque de l'Amitié de France.* Paris, Beauchesne 1912.

Mgr A. FARGES. — *La philosophie de M. Bergson.* Exposé et critique. Un vol. in-8° de 490 pages. Paris, 5, rue Bayard, s. d.

Ch. KIRKLAND-WHEELER. — *Critique of pure Kant.* Un vol. in-8° de 298 pages. Boston, Arakelyan Press, 1911.

L. LABERTHONNIÈRE. — *Le témoignage des Martyrs.* Une brochure in-16 de 64 pages. Paris, Bloud, 1912.

L. LABERTHONNIÈRE. — *Sur le chemin du Catholicisme.* Une brochure in-16 de 64 pages. Paris, Bloud, 1913.

A. LECLÈRE. — *Le bilan de la Philosophie religieuse.* Une brochure in-16 de 64 pages. Paris, Bloud, 1912.

J. DIDIER. — *Hume.* Une brochure in-16 de 64 pages. Paris, Bloud, 1913.

L. CRISTIANI. — *Robert Bellarmin; Les marques de la véritable Église.* Une brochure in-16 de 64 pages. Paris, Bloud, 1912.

Dom F. CABROL. — *La réforme du bréviaire et du calendrier.* Une brochure in-16 de 64 pages. Paris, Bloud, 1912.

CARLYLE et EMERSON. — *Correspondance.* Trad. Lepointe. Un vol. in-16 de X-318 pages. Paris, Armand Colin, 1912.

H. FEHR. — *Enquête de « l'Enseignement mathématique » sur la méthode de travail des mathématiciens.* Un vol. in-8° de 137 pages. Paris, Gauthier-Villars, 1912.

G. COMPAYRÉ. — *Frœbel et les jardins d'enfants.* Un vol. in-18 de 82 pages. Paris, Delaplane s. d.

Prof. REINHOLD GEIJER. — *Die Situation auf dem psychologischen Arbeitsfeld.* Une brochure in-8° de 90 pages. Berlin, Simion, 1912.

M. KREWER. — *Grundlagen einer organischen Weltanschauung.* Une brochure in-8° de 73 pages. Berlin, Simion, 1912.

U. MENGIN. — *Croyances.* Un vol. in-16 de 267 pages. Paris, Fischbacher s. d.

J. WATSON. — *The interpretation of religious experience.* 2 vol. in-8° de 375 et 342 pages. Glasgow, Maclehose, 1912.

Th. PÈGUES. — *Commentaire littéral de la Somme Théologique de saint Thomas d'Aquin.* Tome VII. Les Passions et les *Habitus.* Un vol. grand in-8° de 672 pages. Toulouse, Privat, 1912.

R. P. J. GREDT. — *Elementa philosophiæ Aristotelico-Thomisticæ.* 2 vol. in-8° de 496 et 447 pages. Fribourg, Herder.

R. P. DONAT. — *Summa philosophiæ christianæ.* 4 vol. in-8° de 149, 190, 182 et 288 pages. Innsbrück, Rauh.

Le Gérant : L. GARNIER

La Chapelle-Montligeon (Orne). — Imp. de Montligeon. — 4619-12-12

LA MÉTAPHYSIQUE DU KANTISME

I. — La Réalité de la chose en soi.

On ne veut, dans ces pages, ni réfuter Kant, ni le défendre. Avant de chercher ce que vaut la Critique, il est sans doute indispensable de savoir ce qu'elle est. Pour le savoir, pour comprendre ce que Kant a dit; pour saisir à travers ce qu'il dit, ce qu'il a voulu dire, il n'existe qu'une méthode tout à fait sûre, c'est d'interroger Kant en personne, d'aborder son œuvre (1).

En exégèse kantienne, le plus court chemin est en général le plus sinueux, celui qui semble s'éloigner davantage de l'allure rectiligne des commentaires, celui que Kant a péniblement parcouru lui-même de 1770 à 1780 et dont il invite ses lecteurs à suivre avec lui les longs méandres. Digressions pénibles, lacis de fastidieuses répétitions, obscurités de vocabulaire, expressions pédantes, qui veulent être techniques et ne sont qu'ambiguës, tout se réunit pour décourager la recherche. C'est à tâtons qu'il faut avancer, si la clarté croît en cours de route, la lumière n'éclate qu'au terme (2).

Nous possédons, sur l'œuvre kantienne, des commentaires,

(1) Dans ce premier article, nous ne citerons guère les commentateurs de Kant. Ce ne sera qu'après avoir tenté d'établir ce que nous croyons être le vrai sens de la Critique, que nous essaierons de confronter les résultats de cette étude, avec les conclusions des principaux interprètes du Kantisme. C'est dans le même esprit que nous nous en sommes tenu au cours de ces pages à la seule Critique de la Raison Pure, et que nous nous sommes abstenu systématiquement de soulever les objections de fond qui atteignent le Kantisme. Nous les examinerons dans des articles ultérieurs.

(2) On connait le jugement sévère, trop sévère d'Adickes sur les procédés d'exposition de Kant : « Avec un sans-gêne vis-à-vis de son lecteur, qui est resté sans exemple depuis lors, Kant évite soigneusement de préciser sa pensée, de rester fidèle aux définitions qu'il a lui-même formulées... » *Die bewegenden Kräfte in Kants philosophischer Entwicklung...* Kantstudien, 1897. I. Bd. p. 9.

dont quelques-uns sont excellents, et dont beaucoup sont franchement recommandables (1). Et pourtant serait-on injuste envers leurs auteurs, en assurant que malgré l'érudition, la probité scientifique, la vigueur de leur pensée personnelle, nul d'entre eux ne dispense de recourir à l'original ? Un fait doit frapper tout d'abord, quand on se risque dans la littérature touffue du kantisme : c'est, plus que leur nombre, l'étrange variété des interprétations auxquelles a été soumise la Critique. Elle venait à peine de naître, qu'on se méprenait déjà sur sa nature.

Garve, dans la recension que l'on connaît, et dont les retouches de Feder accentuèrent la signification, prétendit y retrouver l'idéalisme berkeleyen avec toutes ses conséquences subjectivistes. A l'heure actuelle, c'est encore l'interprétation courante du kantisme dans un bon nombre de milieux philosophiques. Elle reposait sur un contresens. Kant, fort ému de la « légèreté » avec laquelle on le condamnait sans le comprendre, voulut exposer plus clairement sa pensée. Les « Prolégomènes », destinés à porter la lumière dans les esprits, n'empêchèrent cependant ni l'interprétation idéaliste de Fichte, ni celle de Lange, ni celle de Fries et de son école. Psychologisme, idéalisme, réalisme, empirisme... on a vu tout cela dans la Critique. L'histoire de la philosophie allemande au XIXe siècle, est presque l'histoire des interprétations diverses et même divergentes du Kantisme.

Est-il donc impossible de voir clair dans cette œuvre ? Son seul mérite est-il d'avoir par son obscurité même, inquiété les esprits, provoqué les recherches, élargi le champ de la pensée ? N'est-elle peut-être qu'une mauvaise charade, dont le mot n'existe pas ?

Pour arriver à une réponse un peu ferme à ces questions, il faut bien faire abstraction, provisoirement du moins, des commentateurs, des interprètes, des scholiastes, et examiner la Critique pour elle seule et par elle seule.

(1) Inutile d'esquisser ici une bibliographie kantienne. On la trouvera facilement ailleurs. Au premier rang des commentaires excellents, il faut placer « *La philosophie pratique de Kant* » de M. VICTOR DELBOS. Malgré la restriction indiquée dans son titre, cet ouvrage couvre en réalité toute la doctrine Kantienne.

*
* *

Il existe une objection classique, que depuis Rheinhold, les adversaires du criticisme se passent de main en main, une objection formidable, qui ferait éclater tout le système kantien, si elle parvenait à l'atteindre, et qui dispenserait même de s'acharner sur ses débris, c'est la contradiction qu'on prétend découvrir entre le concept de chose en soi et l'idée-mère de la Critique.

Il faut choisir, dit-on, la chose en soi est réelle ou elle ne l'est pas. Si elle est réelle, elle ne se distingue pas du phénomène ; si elle ne l'est pas, elle ne se distingue pas du néant.

Et en effet, il est trop clair que, manquant de réalité, elle ne peut jouer aucun rôle dans notre connaissance, ni, par conséquent, servir d' « envers » aux phénomènes. Il n'y a plus qu'à la supprimer.

Il n'est pas moins clair, d'autre part, que sa réalité, si on lui en accorde, l'identifie avec le phénomène. La réalité, pour Kant, est une catégorie de l'entendement, et les catégories ne s'appliquent qu'aux phénomènes. Dire que la chose en soi est réelle, c'est avouer qu'elle tombe sous les catégories ; c'est admettre que nous pouvons la connaître, qu'elle n'est plus la chose en soi, inaccessible à notre effort, mais la chose telle qu'elle est pour nous.

Néant ou phénomène, la chose en soi doit disparaître en se confondant avec l'une ou l'autre de ces deux notions. L'alternative est absolue ; entre ces deux termes on ne peut intercaler cet être hybride, qui serait tout en n'étant pas, que la Critique affirme être le fondement du phénomène, et dont elle prétend démontrer que nous ne savons rien ; qui devrait être distinct du phénomène, puisqu'il le soutient, sans cependant être réel, puisque seul son soutien peut l'être.

La dualité du phénomène et de la chose en soi paraît donc intenable, et si cette inconsistance de la pensée kantienne ne se manifeste pas tout d'abord, c'est sans doute, que par un jeu d'inconscientes équivoques, la qualité de réel est transportée pour ainsi dire successivement du centre à la périphérie,

du fond substantiel, sous-jacent aux apparitions sensibles, à ces apparitions elles-mêmes, seuls objets de connaissance valable. Kant se serait arrêté à mi-chemin, entre l'ancien objectivisme qui garde un monde réel d'essences intelligibles, et le nouveau subjectivisme qui bannit résolument toute réalité métempirique. Il a remarqué que les essences sont parfaitement inconnaissables; il a voulu pourtant leur conserver on ne sait quel rôle, et n'a réussi qu'à tout embrouiller. Pour retrouver la perspective nette, il faut chasser ce fantôme fuligineux de la chose en soi. On voit bien alors, qu'entre la métaphysique naïve et l'empirisme radical, l'option est inévitable, la contradiction absolue.

Cette objection demande à être examinée. Elle va à bannir la chose en soi. Sa portée est donc incalculable, car la chose en soi n'est pas dans la Critique kantienne un accessoire sans importance, qu'on puisse déplacer ou remplacer à sa fantaisie; elle n'est pas même une partie intégrante du système, que sa disparition mutilerait sans l'anéantir; c'est une clé de voûte, si elle tombe, tout s'écroule.

Pour le montrer, il suffira de rappeler ce qu'est le problème critique et quelle est la solution que Kant en propose. On verra que sans la chose en soi, cette solution n'existe plus.

Le problème critique. — Comment pouvons-nous connaître les choses ? Les connaître, c'est-à-dire, non pas seulement les voir, les constater, les enregistrer, mais en saisir assez profondément l'organisation intime pour les relier entre elles en un savoir cohérent, pour établir entre elles des relations universelles, nécessaires, absolues; relations de cause à effet, de substance à modifications, de tout à partie. Il est évident qu'en dehors de ces relations, il n'y a pas de savoir possible; il n'y a pas de jugements objectifs à formuler. Pour penser, donc pour parler, il faut diviser et classer, et je ne puis diviser ni classer, sans établir des similitudes et des dissemblances, sans « qualifier » les objets. Qualifier les objets et les grouper, suppose qu'on les distingue et qu'on les oppose. L'ensemble de ces relations forme la science de l'être. La Critique se demande comment et dans quelles limites cette science de l'être est possible.

Il ne s'agit donc pas de rechercher par quels intermédiaires physiques ou physiologiques j'éprouve une sensation de lumière ou de contact. Cette enquête est, sans doute, très méritoire et très intéressante, elle me montre comment naît une sensation, mais la question critique est tout autre. Elle ne s'occupe pas de la genèse des sensations, mais de leur contenu. Elle ne cherche pas comment se produit, mais ce que révèle une sensation, quelle réalité elle nous permet d'atteindre, dans quel rapport elle nous met avec l'être. Localisée dans le temps et dans l'espace, survenant à tel instant, dans tel sujet, avec telles déterminations variables, peut-elle nous fournir des renseignements authentiques sur ce qui est, sans plus : sur ce qui est dans tous les temps et dans tous les lieux, ou même en dehors du temps et de l'espace. Dans la sensation il y a un « apparaître »; qu'est-ce donc « qui apparaît » ? La philosophie critique va tenter de déterminer le sens de cette petite particule; c'est là toute sa tâche. Être — apparaître, quel est le rapport de ces deux termes?

Le dogmatisme wolffien, précritique, avait une solution toute faite. C'est la solution leibnizienne à peine retouchée. Le monde de l'apparence est le monde des sensations, le monde de la réalité est le monde des pensées. La sensation met en branle ma faculté de connaître ; l'intelligence « purifie » les données de la sensation, les dépouille de toutes les contingences qui y adhèrent, c'est-à-dire qu'elle les considère en dehors du temps et de l'espace, et en garde le résidu substantiel, intelligible, l'essence. Le monde des essences ou substances est donc le monde de l'être, et de ce monde l'esprit découvre les lois. L'ensemble de ces lois constitue l'ontologie, science de déductions où la pensée s'appuie sur elle-même et sur elle seule pour dogmatiser dans l'absolu.

La dualité du monde sensible et du monde intelligible est donc nettement affirmée. Le sens nous renseigne sur le premier ; l'intelligence sur le second. L'un est le monde des choses telles qu'elles apparaissent, l'autre le monde des choses telles qu'elles sont.

Comment l'intelligence peut-elle entrer en contact avec le monde des choses telles qu'elles sont ? Comment peut-elle

a priori, c'est-à-dire avant toute expérience, affirmer des lois universelles, et nécessaires pour tous les êtres ? C'est la question critique. Elle n'est pas touchée dans cette philosophie dogmatique, parce qu'elle n'est pas aperçue, et elle n'est pas aperçue, parce que les principes métaphysiques, élaborés par la pensée déductive et dont l'ensemble constitue l'ontologie, paraissent tous réductibles au principe de contradiction, et par conséquent aussi légitimes que cette loi fondamentale de la pensée. On les juge *analytiques*. On n'a donc pas besoin, pense-t-on, d'en démontrer la « valeur ». La nier, serait ruiner la distinction de l'être et du néant.

A côté de la métaphysique de Leibniz et de Wolff, et en opposition avec elle, Kant rencontrait le scepticisme de Hume, la « philosophie de l'expérience ». Elle aussi distingue deux monde : celui de l'apparence et celui de la réalité ; mais l'apparence ici, c'est le monde métaphysique ; la réalité, c'est le monde sensible. Qu'y a-t-il dans mes sensations ? Ce qui est. Qu'y a-t-il au delà? Rien qui vaille, des fantômes ; substances, causes, entités vaines qu'il faut crever par une impitoyable analyse, pour montrer qu'elles sont vides de tout autre contenu que du contenu expérimental. L' « envers » de la sensation n'existe pas. C'est un *figmentum mentis*.

Mais alors il n'y a plus de nécessité, ni d'universalité dans notre savoir. Ne pouvant plus rattacher entre elles par des chaînes de causalité les substances immuables, nous sommes réduits à établir des connexions empiriques entre des sensations. Les phénomènes successifs engendrent en nous, par répétition, l'habitude de les considérer comme liés entre eux, et c'est cette habitude que nous appelons causalité. La causalité n'est donc pas fondée dans les choses, mais en nous. Sa nécessité n'est pas objective mais subjective.

La dualité du monde sensible et du monde intelligible, maintenue en paroles, est en fait supprimée. Le problème critique, qui se propose précisément d'étudier le rapport de ces deux mondes n'a plus de raison d'être. On n'a pas à se demander comment un savoir universel et nécessaire est possible sur les bases d'une expérience toujours partielle et contingente. Ce savoir universel et nécessaire n'est qu'une illusion.

Au moment où il aborde la Critique, Kant a parfaitement conscience de ces deux solutions. Tout son effort va consister à se frayer une voie moyenne, échappant au dogmatisme, qui désormais lui paraît intenable, et au scepticisme, qu'il entreprend de réfuter. Le dogmatisme lui paraît intenable, parce qu'il a reconnu que les jugements métaphysiques ne sont pas du tout réductibles au principe de contradiction, qu'on s'essaie inutilement à faire rentrer le principe de causalité ou de raison suffisante dans le schème logique A=A ; que par conséquent dans tous ces jugements, il y a une synthèse, le prédicat ne se trouvant pas compris dans le concept formel du sujet. Et alors la question se pose avec une impérieuse précision : Comment justifier cette synthèse? De quel droit, sans avoir consulté l'expérience, *a priori,* légiférant pour tous les temps et tous les lieux, l'esprit affirme-t-il l'éternelle connexion de tel attribut et de tel sujet ? où est la « déduction » ? En d'autres termes, quelle est la valeur objective de cette « ontologie », qui part de l'expérience et prétend la dépasser ? Tant que nous restons sur le sol expérimental, notre savoir est valable ; pouvons-nous abandonner ce monde de l'espace et du temps sans perdre du même coup toute garantie d'objectivité, tout moyen de connaissance sérieuse? Puisque les principes de l'ontologie ne se réduisent pas au principe d'identité ; puisque d'autre part le sujet et l'attribut hétérogènes ne sont pas soudés par la constatation expérimentale, il reste que c'est la pensée elle-même, l'esprit pur, qui décrète la synthèse et « forge » les principes métaphysiques. Quelle est la valeur de cette opération ?

On est bien forcé de reconnaître que cette question avait un sens, qu'elle n'a rien de commun avec la tentative absurde qu'on a prêtée comme but à la Critique ; qu'il ne s'agit pas ici d'examiner la valeur de la raison, mais la légitimité d'un des usages de la raison ; et que, cet usage fondant lui-même toute la métaphysique, la question posée par Kant est à la base de toute philosophie. Malgré son allure pédante et prétentieuse, il n'avait donc rien de ridicule ce titre étrange que Kant imposa à un de ses ouvrages, celui où il voulait clarifier et résumer les idées de sa Critique : « Prolégomènes à toute métaphysique future, qui voudra se présenter comme science ».

Il ne suffit pas de « *poser* » la conformité des choses avec les lois synthétiques élaborées par l'esprit ; il faut encore l' « *exposer* », la démontrer. C'est ce que Kant se décide à entreprendre. Nous ne le suivrons pas dans sa laborieuse recherche. Il nous suffira pour l'instant de caractériser brièvement la double série de résultats auxquels il aboutit.

1. Connaissance intellectuelle, connaissance sensible ; de part et d'autre, dit Kant, l'analyse décèle non pas précisément des *éléments*, mais des *principes a priori ;* non pas des morceaux de connaissance, innés à la faculté, mais des capacités indispensables, faute desquelles la connaissance ne pourrait se faire. Impossible de dériver de l'expérience les principes de la substance, de la causalité, de la nécessité, de la relation. Ces « cadres » de la pensée sont *a priori*, parce qu'ils sont nécessairement appliqués dans toute expérience, et qu'une expérience, faite sans eux, et dont ils seraient déduits est un non-sens. Ils sont constitutifs de l'expérience, ce qui ne veut pas dire qu'ils suffisent à la constituer.

2. La portée de ces principes est donc universelle. Ils valent pour tous les objets de pensée et pour tous les objets d'expérience. Rien n'est soustrait à leur hégémonie, et ce qui n'est pas conforme aux conditions de la pensée ne peut être qu'un néant proprement dit (1). Mais précisément parce qu'ils englobent dans leur juridiction le possible et le réel, ils ne peuvent suffire à distinguer ce qui est de ce qui peut être. L'expérience requiert, *en plus* des conditions de la pensée, des conditions *a priori* de la sensibilité, qui sont les formes de l'espace et du temps, et un *donné* qui vérifie à la fois cette double série de conditions et fournisse un *contenu* à cette forme *a priori*.

Les objets construits en conformité avec les seules conditions de la pensée n'ont de réalité *objective* que pour autant qu'ils

(1) Cette formule universelle ne paraîtra pas étrange, si on veut bien réfléchir à la définition du néant absolu : négation de l'être et du possible comme tel. C'est bien *notre* esprit, *notre* pensée, qui reconnaît cette négation du possible comme tel. Ce qui est contradictoire pour nous, ne peut donc « être » *pour aucun esprit*, à moins qu'on ne veuille identifier être et néant. Puisque notre esprit définit le néant, c'est lui aussi qui définit l'être, et l'esprit, que l'on concevrait en dehors de lui, obéissant à des lois essentiellement différentes, serait *par définition*, contradictoire et pur néant.

se soumettent en outre aux conditions de l'expérience sensible. Restant purs objets de pensée, en dehors de toute notion dérivée de l'espace et du temps, ils sont en l'air pour ainsi dire, pures créations subjectives, auxquelles manquent les déterminations concrètes des êtres réels. Ils sont pensés mais non posés ; parce que la pensée *de soi* ne pose rien. Et si la pensée, de soi ne pose rien, c'est parce qu'elle est incapable de déterminer entièrement son objet par elle seule. Elle ne peut que le qualifier généralement.

Que s'ensuit-il ? Pour démontrer que les principes *a priori* de la pensée sont *objectifs,* il faut de toute nécessité les mettre en rapport essentiel avec l'expérience.

Ils sont *a priori ;* ce rapport ne peut donc être celui d'effet à cause ; l'expérience ne *produit* pas ses conditions antécédentes. Reste donc le rapport inverse de cause, partielle mais indispensable, à effet. Les conditions de la pensée sont les conditions de l'expérience ; elles sont donc légitimes, objectives, réelles au même titre que celle-ci ; mais, et cette restriction spécifie le kantisme, elles ne sont objectives *que dans ces limites.* Employer les catégories, en dehors des conditions d'une expérience possible, c'est-à-dire pour Kant les appliquer à un objet qu'on suppose en dehors de l'espace et du temps, c'est s'en servir pour construire des objets de pensée, en quittant le domaine des réalités vraies.

Au dogmatisme, qui, séparant le sensible de l'intelligible, croit saisir dans la métaphysique abstraite les choses telles qu'elles sont, Kant répond : la métaphysique abstraite, étendant ses affirmations en dehors de l'espace et du temps, ne saisit rien du tout que les conditions d'un objet en général. Elle ne connaît donc rien, puisque connaître c'est distinguer l'un de l'autre. Elle ne peut remplir la forme vide d'un objet en général que par le donné sensible. *Begriffe ohne Anschauung sind leer* (1).

(1) La formule, ainsi énoncée, ne se trouve pas dans la Critique, mais on y rencontre la formule parfaitement équivalente : *Gedanken ohne Inhalt sind leer.* (p. 75 de la 2e édition, p. 99 de l'édition Vorländer.) Il suffit de lire tout le passage pour remarquer que Kant emploie indifféremment Gedanken et Begriffe, Inhalt (quand il s'agit de Begriffe ou Gedanken) et Anschauung. Nous citons l'allemand : « Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind

Au scepticisme, qui rejetant toute métaphysique déclare que la connaissance sensible se suffit à elle-même et qu'il n'y a que l'expérience, Kant répond : la connaissance sensible n'existe que par ses conditions métaphysiques, c'est-à-dire par la pensée *a priori*, qui seule la rend possible, sans pourtant arriver à la produire ou à s'en passer. La donnée sensible ne sort de la nuit de l'inconscience que grâce aux catégories, qui lui donnent la forme d'un objet. *Anschauungen ohne Begriffe sind blind.*

Récapitulons donc les questions critiques et les réponses de Kant.

— Pourquoi les jugements synthétiques *a priori*, ces jugements où la faculté de connaître ne s'appuie que sur elle-même, peuvent-ils valoir pour le réel, indépendamment de toute expérience ?

Parce que ces synthèses *a priori* sont les conditions de la possibilité de l'expérience.

— Dans quelles limites ces synthèses sont-elles objectives ?

Dans les limites mêmes où elles sont conditions, c'est-à-dire dans les limites d'une expérience possible.

— Et en dehors, au-delà de l'expérience, quelle est leur valeur ?

Pour ce qui est des conditions sensibles de l'expérience, elles cessent d'avoir une signification quelconque, puisque par hypothèse on les applique à ce qui n'est pas sensible.

Pour ce qui est des conditions de la pensée pure, des catégories, elles restent ce qu'elles sont ; elles déterminent l'objet de connaissance en général.

— Nous connaissons donc, par leur moyen, les choses telles qu'elles sont ?

Nullement. Nous connaissons les conditions que tout objet doit vérifier pour être pensé.

— En plus des conditions que doit vérifier un objet pour être pensé, il faut donc ajouter de nouvelles conditions pour qu'il soit expérimenté ?

Parfaitement. La pensée ne crée pas son objet.

blind. Daher ist es ebenso nothwendig seine Begriffe sinnlich zu machen (d. i. ihnen den Gegenstand in der Anschauung beizufügen) als seine Anschauungen sich verständlich zu machen (d. i. sie unter Begriffe zu bringen). »

— Voulez-vous dire qu'elle ne peut lui conférer l'existence ?

Je dis plus. Elle ne peut déterminer complètement son essence, sa nature.

— Pourquoi ?

Parce que les conditions que tout objet doit vérifier pour être pensé sont un patrimoine commun à tous les objets. Elles ne peuvent donc servir à en caractériser aucun, même partiellement.

— Les sens ne suffisent donc pas à produire un savoir cohérent ?

Ils ne suffisent pas. Hume aurait dû le voir.

— Et l'intelligence pure suffit-elle ?

Pas davantage. Au-delà des conditions de la possibilité de l'expérience, elle ne saisit plus qu'une forme vide. Wolff aurait dû le remarquer.

— Quelle est donc la seule science possible pour nous ?

Ce n'est ni la science des choses telles qu'elles sont en soi ; ni la science de nos états subjectifs, mais la science des choses telles qu'elles nous apparaissent. Cette science ne peut se réduire tout entière à ce qui nous est donné, aux éléments *a posteriori,* car le donné demande à être appréhendé en fonction de capacités *a priori,* pour devenir consistant, pour s'unifier, pour s'objectiver. Cette science ne peut cependant dépasser le donné, parce que les principes *a priori,* incapables par eux-mêmes de déterminer un objet, doivent recevoir la « matière » de leur connaissance dans l'expérience, c'est-à-dire dans l'espace et le temps. Il faut donc maintenir ces deux propositions fondamentales, qui peuvent d'abord sembler contradictoires.

Notre connaissance n'est pas tout entière réductible à l'expérience. Notre connaissance est tout entière enfermée dans l'expérience.

Le principe de notre connaissance, qui ne se laisse pas dériver de l'expérience, est cependant incapable de la dépasser, parce que, en dehors de l'expérience, il ne trouve aucun objet qui lui fournisse une matière et lui permette ainsi de remplir la forme vide de l'être pensable en général.

Si on supprime dans le système kantien la distinction des choses telles qu'elles sont en soi et des choses telles qu'elles

nous apparaissent, il est trop clair que l'originalité propre de la philosophie critique s'évanouit. On est forcé d'identifier phénomène et noumène ; la voie moyenne que Kant se frayait entre Wolff et Hume disparaît. Les deux blocs du monde de l'apparence et du monde de la réalité s'accolent de nouveau et s'opposent comme Sic et Non. Et, dès lors, le jeu signalé plus haut se répète indéfiniment. Le sensualiste, définissant la réalité par les prédicats de l'expérience sensible condamnera le monde métaphysique, comme une chimère, un « *Schein* », et dérivera le sujet de l'objet. L'idéaliste, définissant la réalité par les prédicats de la pensée pure, condamnera le monde sensible comme une illusion et dérivera l'objet du sujet. Le problème se retrouve exactement au même point, où Kant l'aborda. Tout son effort est anéanti. Il n'y a plus qu'à chercher ailleurs et à trouver mieux.

Valeur de l'objection initiale. — Cette objection dressée contre la chose en soi ; cette objection dont on vient de voir la portée décisive, cette objection réussit-elle à atteindre le système kantien ; ou bien passe-t-elle à côté et va-t-elle tomber sur une fausse conception de la chose en soi ?

Nous répondons hardiment : elle passe à côté. Il nous reste à le montrer.

La terminologie kantienne, empruntée à la philosophie même que la critique réfute, manque de précision et convoie d'elle-même dans les esprits l'erreur dont elle prétend les délivrer. Il serait puéril de le nier. Possibilité de l'expérience, transcendant, transcendantal et leur distinction, que Kant établit laborieusement et qu'il néglige presque aussitôt, forme pure, sensation, représentation, objet, il n'y a peut-être pas un seul terme kantien qui ne soit ambigu. Pour fixer leur sens, il faut les laisser réagir les uns sur les autres, s'organiser dans l'ensemble du système, jusqu'à ce qu'on obtienne un équilibre stable, une synthèse spontanément cohérente, dans laquelle chaque notion recevant la poussée de toutes ses voisines, se modifie et au besoin même se déforme, en harmonie avec le plan organique, qui la commande et qu'elle manifeste.

Il est très explicable qu'on se soit mépris sur la signification de la chose en soi. Une méprise tout à fait analogue s'était

produite et se perpétue aujourd'hui encore, à propos de la « connaissance *a priori* ». La double équivoque peut être dissipée d'un seul coup. Kant parle perpétuellement de « connaissance *a priori* », précédant toute expérience. Il les oppose aux connaissances *a posteriori*. Cependant, dès les premières lignes de la Critique, il assure que toutes les connaissances commencent avec l'expérience. Ces deux propositions semblent diamétralement opposées et on a triomphé bruyamment de leur contradiction. En fait, elles sont en complète harmonie, et l'opposition qu'on veut y voir n'existe pas. Le terme de « connaissance *a priori* » est ambigu. Kant l'emprunte au vocabulaire existant, mais lui inflige une profonde détorse. Il ne s'agit pas de « *connaissances* » toutes faites, de « notions » antécédentes, mais de *principes de connaissance*, de conditions préalables *a parte subjecti*, et sans lesquelles l'expérience ne pourrait se produire. Faute d'avoir saisi cette déformation kantienne du terme « connaissance *a priori* », on a retrouvé ici la doctrine de l'innéisme, et on n'a pas eu de peine à montrer qu'elle ruinait toute la Critique.

Kant parle de connaissances *a priori ;* il parle aussi de « choses en soi ». Il les oppose aux choses telles qu'elles nous apparaissent, comme il opposait les connaissances *a priori* aux notions expérimentales. Tout en opposant les choses en soi et les « choses pour nous », il affirme que nous ne connaissons rien des choses en soi. Ces deux propositions semblent bien contradictoires. On n'a pas manqué de souligner la contradiction, et on a énuméré tout ce que la Critique nous révélait sur cette chose en soi, qu'elle déclarait en même temps inconnaissable : elle est, elle est distincte du phénomène, elle est cause du phénomène, elle est en dehors de l'espace et du temps, etc... Or, la contradiction n'existe pas plus ici que plus haut, et l'origine de l'erreur est la même.

On a compris qu'il s'agissait de connaissances opposées à d'*autres* connaissances ; de *notions* innées, opposées à des notions acquises ; d'idées pures opposées à des idées expérimentales. Ici, on a compris encore qu'il s'agissait de « choses en soi » opposées à d'*autres* « choses telles qu'elles nous apparaissent », d'*êtres* indépendants et absolus opposés à des êtres rela-

tifs, d'*une* réalité inconnaissable opposée à *des* réalités connaissables; et on a cru que ces choses, ces êtres, ces réalités pouvaient s'additionner, qu'ils étaient du même genre, étant contraires.

Et aussitôt naît la fâcheuse équivoque. De même que l'innéisme de certaines connaissances rend l'expérience inutile, de même l'existence de la chose en soi rend le phénomène superflu. Et de même qu'on ne peut échapper à la contradiction de l'innéisme qu'en dépouillant les connaissances innées de tout ce qui constitue la connaissance, pour rendre son rôle d'acquisition à l'expérience, ou bien en dépouillant l'expérience de tout ce qui lui est propre, pour la réduire à n'être plus qu'une fade réplique de ce que nous savons déjà « par l'intérieur » ; de même aussi, on ne peut échapper à la contradiction du réalisme ontologique de la chose en soi, qu'en la dépouillant de tous les attributs de la réalité pour rendre au phénomène son rôle d'objet vraiment réel, ou bien en atténuant le phénomène jusqu'à n'en plus faire que la gaze transparente et inutile d'une chose en soi qu'il révèle en la recouvrant. D'un côté, on aboutit à faire ignorer ce qu'on sait ou apprendre ce qu'on sait déjà; de l'autre, on aboutit à créer une réalité qui accepte de n'être rien, ou un néant qui prétend devenir tout.

Quels que soient les textes qu'on invoque à son appui, et nous les discuterons en terminant, cette conception de la chose en soi, qui en fait une réalité ontologiquement distincte du phénomène, posée à côté de lui ou derrière lui, cette conception semble fausse et cette conception ne paraît pas kantienne. Il nous faut d'abord exposer la notion de chose en soi, telle qu'elle ressort de l'ensemble même du criticisme. Après ce que nous avons dit, la tâche sera moins malaisée.

On a vu que tout objet d'expérience devait vérifier une double série de conditions *a priori :* les conditions de la pensée pure (de l'entendement), c'est-à-dire celles d'un objet en général ; et les conditions de la sensibilité, c'est-à-dire celles d'un objet temporel et spatial. Ces conditions déterminent ce que Kant appelle la « forme » de l'objet. Le contenu est donné dans l'expérience.

Ce qui dans la réalité correspond aux conditions *a priori* de la pensée pure, c'est la chose en soi.

Ce qui correspond aux conditions réunies de la pensée pure et de la forme pure de la sensibilité, c'est le schème.

Ce qui correspond à la forme et au contenu pris ensemble, c'est le phénomène.

Il n'y a donc pas trois ordres de réalités superposés ou successifs ; il n'y a pas de causalité empirique de l'un à l'autre, il n'y a pas de distinction ontologique et réelle entre eux.

Il y a seulement trois façons plus ou moins *complètes* de déterminer une seule et même réalité, soit en fonction de la pensée pure *a priori*, soit en fonction de la pensée et de la sensibilité pures *a priori*, soit en fonction de la forme et du donné.

Reprenons à nouveau la série de questions obscures qui embarrassent la théorie de la chose en soi.

— Est-elle connue ou connaissable ?

Elle ne l'est en aucune façon. La pensée pure ne détermine que les conditions d'un objet en général. Laissée à elle-même, elle ne peut donc « discriminer » les objets. Elle ne les connaît pas.

— La chose en soi est donc distincte du phénomène, puisque le phénomène, lui, est connaissable ?

Elle en est distincte, comme une notion générique le serait d'une notion individuelle ; comme une réalité partiellement déterminée est distincte de cette même réalité pleinement déterminée.

— Comment, alors, peut-on l'appeler chose en soi ?

Le mot est équivoque. La chose en soi est, en fait et comme telle, un être de raison ; elle implique un rapport nécessaire à la pensée, puisqu'elle représente l'objet en tant que déterminable par les concepts *a priori*.

Tout en étant équivoque, le terme garde pourtant un sens légitime. L'objet est appelé chose en soi, parce que les déterminations de la pensée pure, insuffisantes pour l' « identifier » en le distinguant des autres êtres, sont cependant nécessaires pour qu'il existe, doivent trouver en lui leur vérification, et par conséquent sont « en soi », c'est-à-dire indépendamment de la pensée subjective.

— Est-elle une ou multiple ?

La question n'a pas de sens. Elle suppose évidemment que la chose en soi est à côté et en dehors du phénomène ; qu'elle est

une autre réalité ou une collection de réalités, qu'elle « fait nombre » avec lui. Or, l'unité et la multiplicité ne peuvent être attribuées à la chose en soi *ratione sui,* mais seulement *ratione phænomeni*, parce que la chose en soi n'est pas un être, mais un ensemble de déterminations incomplètes d'un être. Le nombre suppose l'unité, et l'unité n'affecte que l'être distinct des autres, c'est-à-dire pleinement déterminé. On ne peut donc parler de multiplicité quand il s'agit de la chose en soi, pas plus qu'on n'en peut parler, dans la philosophie thomiste, quand il s'agit de la *materia prima.* De part et d'autre, on se trouve en présence de principes d'être, et non d'êtres complets.

— La chose en soi est-elle réelle ?

Nous retrouvons ici l'objection posée dès le début de ces pages : la solution en sera aisée.

Réel peut vouloir dire « wirklich », c'est-à-dire distinct du néant, et réel peut vouloir dire « real », c'est-à-dire pleinement posé, *comme objet,* dans l'existence.

La chose en soi est « wirklich ». En effet, dans tout phénomène, quelque chose correspond aux déterminations *a priori* de la pensée pure.

La chose en soi est « real », en tant que la réalité est une catégorie pure ; elle n'est pas « real », en tant que la réalité est une catégorie schématisée. Expliquons brièvement cette distinction.

L'ensemble des concepts *a priori* de l'entendement, des catégories, détermine les conditions de la possibilité d'un objet en général ; un objet qui ne serait pas conforme à ces conditions ne serait pas, ne pourrait pas être. Pourquoi ? Parce qu'un être sur lequel on ne pourrait formuler aucun jugement, qui ne serait donc ni réel, ni irréel, ni antécédent, ni conséquent, qui échapperait à l'affirmation, à la négation, à la disjonction, cet être serait une pure contradiction, un néant absolu.

Pour qu'un être soit, il faut donc que certains jugements puissent tomber sur lui ; il faut donc qu'il réalise en lui-même les conditions générales d'un jugement. Ces conditions générales d'un jugement, Kant les appelle des catégories. Les catégories s'étendent donc à tout le domaine de l'être. Elles expriment les conditions mêmes de la réalité ; mais, nous l'avons vu,

on ne peut, par leur moyen, rien connaître, sinon la forme pure *a priori* d'un objet en général.

Prise dans ce sens de condition pure *a priori* d'un objet en général, il est évident que la catégorie affecte la chose en soi, puisque la chose en soi est ce qui correspond dans l'objet aux déterminations *a priori* de l'entendement. La catégorie de réalité n'est autre que la fonction mentale permettant de porter un jugement affirmatif. La chose en soi est donc soumise à la catégorie de réalité ; elle est « real » en tant que la réalité est une catégorie pure.

Mais, pour être appliquées au monde de l'expérience, les catégories pures, les conditions générales d'un jugement doivent se réaliser dans l'espace et le temps. Il faut que le jugement tombe, non plus sur un objet en général, mais sur des réalités spatiales et temporelles ; par conséquent, il faut ajouter aux déterminations générales des jugements, les caractéristiques sensibles *a priori*, qui permettront l'application aux objets de l'expérience. Prenons l'exemple qui nous intéresse dans le cas présent. La condition générale d'un jugement affirmatif, nous l'avons appelée avec Kant la catégorie de réalité. Quand il s'agit d'appliquer la catégorie de réalité au monde spatial et temporel, nous devons découvrir la marque caractéristique de la réalité sensible, de la réalité expérimentale de l'objet. Or, la réalité dans le monde de l'expérience a, comme condition *a priori*, une certaine intensité qualitative dans le temps. Pour qu'un objet devienne réel dans le monde empirique, il faut qu'il « remplisse un certain temps d'une manière spéciale », qu'il prenne « *sa place* » dans la série temporelle. Cette condition *a priori* du réel sensible, Kant l'appelle le schème du degré. Ajouté aux conditions générales du jugement affirmatif, qui forment la catégorie pure de la réalité, le schème restreint la catégorie à l'usage expérimental.

La chose en soi n'est pas « real » en tant que la réalité est une catégorie schématisée. Et en effet, les phénomènes seuls apparaissent dans le temps. La chose en soi, ne comprenant que les déterminations d'un objet en général, ne peut pas impliquer essentiellement une « place » dans la série temporelle, puisque le temps n'est pas du tout une détermination néces-

saire d'un objet en général. Je puis concevoir des choses extra-temporelles ; je ne puis les percevoir. C'est donc tout à la fois que le schème du temps, sous ses diverses formes, est une condition nécessaire de l'expérience, et que ce schème n'est nullement une condition de la possibilité des choses en soi. C'est donc, comme nous l'avons vu dès le début, que les conditions de la sensibilité pure doivent s'ajouter aux conditions de la pensée pure pour fonder une expérience. Cette addition nécessaire, en justifiant l'objectivité des principes *a priori* de notre connaissance, en restreint la légitimité à leur usage immanent.

Si l'on veut maintenant la réponse directe à l'objection initiale, on n'a qu'à résumer la discussion précédente.

La chose en soi est réelle, ou elle ne l'est pas.

Si elle ne l'est pas, elle ne se distingue pas du néant ; si elle l'est, elle ne se distingue pas du phénomène.

Toute l'ambiguïté réside dans la double acception du mot réel :

Si on l'entend de la catégorie pure, il est très vrai que la chose en soi est réelle, mais il est faux qu'elle ne se distingue pas du phénomène.

Si on l'entend de la catégorie schématisée par le « degré dans le temps », il est très vrai que la chose en soi ne se distingue pas du phénomène, mais il est inexact qu'il s'agisse encore de la chose en soi.

Au fond de cette objection on retrouve l'erreur très répandue qui, n'apercevant pas dans les catégories des fonctions de l'absolu, des conditions d'un être en général, les réduit à n'être que des « moules » subjectifs, où le donné se déforme pour devenir assimilable à l'esprit ; des verres colorés à travers lesquels le sujet contemple le monde, teinté de ses nuances relatives. Dans une pareille conception, la catégorie ne peut évidemment s'appliquer qu'au phénomène, elle ne peut avoir de sens que par rapport à lui. On ne comprend plus, dès lors, le rôle du schématisme ; on ne saisit plus la distinction si capitale de phénomène et de chose en soi ; on ne peut plus attacher de sens à l'opposition radicale de l'*intellectus archetypus* et de l'*intellectus ectypus*, ni comprendre par quelle aberration Kant prétend fonder l'objectivité de nos connaissances expérimen-

tales sur le subjectivisme le plus absolu. C'est dire qu'il ne reste plus rien de la Critique.

Nous ne pouvons songer à apporter ici tous les textes qui appuient l'interprétation qu'on vient de lire. Nous nous bornerons à en citer quelques-uns ; on complétera aisément la série par une lecture attentive de la Critique (1).

Nous avons dit que le concept pur *a priori,* la catégorie non schématisée, résumait les conditions d'un objet en général, valait donc universellement pour tout objet, mais ne permettait, en fait, d'en reconnaître aucun, puisque les déterminations concrètes lui manquent (2). C'est même cette absence de déterminations qui permet à la fois d'affirmer que la chose en soi n'est pas rien, et que pourtant elle est inconnaissable.

Dans le chapitre qu'il consacre à expliquer la distinction des phénomènes et des noumènes, Kant s'exprime de la manière suivante (3) :

« L'usage transcendantal d'un concept dans un principe quelconque consiste à le rapporter aux choses *en général et en soi* [Kant explique qu'il faut entendre par là : « Des objets qui ne nous sont donnés dans aucune intuition, par conséquent des objets non sensibles ». Cf. : note, *Ibid*] ; tandis que l'usage empirique l'applique simplement aux *phénomènes,* c'est-à-dire à des objets d'une expérience possible. Or, que seul ce dernier usage puisse avoir lieu, on le voit aisément par ceci (4) : tout concept exige d'abord la forme logique d'un concept de la pensée en général ; et en second lieu, la possibilité de lui donner un objet

(1) Il ne s'agit pas tant d'apporter quelques passages plus lumineux dans cette discussion. C'est la critique entière qu'il faut saisir en fonction de cette conception initiale. Si elle permet, sans le violenter, d'harmoniser un système philosophique, de supprimer les contradictions perpétuelles, auxquelles se heurtent d'autres interprétations, on ne voit pas ce qui permettrait de la rejeter ou de lui demander d'autres « preuves ».

(2) Sur cette valeur *absolue* de la catégorie déterminant les conditions de *tout* être et non seulement de l'*être accessible pour nous*, Kant s'est exprimé de la façon la plus nette. Qu'on relise par exemple dans le paragraphe sur l' « amphibologie des concepts de la réflexion », la théorie du noumène positif et négatif, de l'intuition intellectuelle et la conclusion que Kant en tire. (Deuxième édition, pp. 343-346, éd. Vorländer, pp. 299-300 ; trad. Tremesaygues et Pacaud, pp. 286, 7.)

(3) Nous citons la traduction de Tremesaygues et Pacaud, corrigée au besoin d'après le texte même de la Critique.

(4) Nous corrigeons légèrement la traduction. Le « daraus » se rapporte évidemment à ce qui suit.

auquel il se rapporte. Sans ce dernier, il n'a pas de signification, il manque entièrement de contenu, bien qu'il contienne toujours la fonction logique permettant de construire un concept dès qu'un « donné » sera fourni. Or, il se fait qu'aucun objet ne peut être donné à un concept que dans l'intuition [et finalement dans l'intuition empirique]... donc, tous les concepts et avec eux tous les principes, encore qu'ils puissent être possibles *a priori* (1), ne se rapportent en fait qu'à des intuitions empiriques. » (2)

Que reste-t-il dans une catégorie quand on lui enlève son schème? L'exposé qu'on a lu plus haut concluait : il reste la forme logique d'un objet en général, indépendamment des conditions de l'expérience sensible. Kant y insiste.

Il se demande ce que devient la catégorie de substance, séparée de son schème qui est la permanence dans le temps.

« Si je fais abstraction de la permanence..., il ne me reste plus rien dans mon concept de substance, que la représentation logique d'un sujet, représentation que je vais tâcher de rendre concrète, en imaginant quelque chose qui ne peut être que sujet et jamais prédicat... Mais par là ne se trouve déterminé aucun objet auquel on puisse appliquer ce concept...

« Quant au concept de cause (si je fais abstraction du temps dans lequel quelque chose succède à une autre chose suivant une règle) (3), je ne trouverai dans la catégorie pure, rien de plus, sinon qu'il y a quelque chose d'où on peut conclure à l'existence d'une autre chose [fonction hypothétique]..., mais comme ce pouvoir de conclure exige *encore* des conditions dont je ne sais rien, le concept n'aurait pas de détermination qui lui permît de s'appliquer à quelque objet (4). »

Précisant et résumant sa pensée, dans une note de la deuxième édition, Kant ajoute :

« En un mot, ces concepts [purs, c'est-à-dire les catégories

(1) La traduction Tremesaygues et Pacaud est ici inintelligible. « So sehr sie auch a priori möglich sein mögen, » ne peut jamais vouloir dire « en tant qu'ils sont *a priori* ».

(2) TREMESAYGUES et PACAUD, p. 252.

(3) C'est-à-dire du schème de la catégorie.

(4) TREMESAYGUES et PACAUD, p. 255.

séparées de leur schème] ne peuvent être *vérifiés* nulle part, et on ne peut faire voir leur possibilité réelle dès qu'on supprime l'intuition sensible (la seule que nous possédions). Il ne reste alors que la possibilité logique (1) ».

Qu'est-ce que cette possibilité logique ? L'ensemble des conditions que doit vérifier tout objet en général. Elle s'oppose à la possibilité transcendantale qui, elle, ne concerne pas le concept, mais la chose, et établit la correspondance entre l'un et l'autre.

Il faudrait citer toute la Critique : « Nous ne pouvons *penser* aucun objet, sinon par les catégories ; nous ne pouvons *reconnaître* aucun objet pensé, sinon par une intuition correspondant à ces catégories (2) ». Qu'est-ce à dire ? La catégorie est fonction de l'absolu, mais son usage est restreint par la sensibilité, qui seule lui fournit des objets pleinement déterminés.

Quelques passages peuvent peut-être présenter des difficultés dans la Critique. On serait tenté d'y voir une opposition d'êtres à êtres entre les phénomènes et les choses en soi. Nous n'en discuterons que deux. Les mêmes principes permettent de les interpréter tous d'une manière cohérente.

1. Dans les « Remarques générales sur l'Esthétique transcendantale », on lit :

« Nous avons donc voulu dire que toute notre intuition n'est que la représentation du phénomène ; que les choses que nous intuitionnons (3) ne sont pas en elles-mêmes telles que nous les intuitionnons, que leurs rapports ne sont pas constitués en eux-mêmes tels qu'ils nous apparaissent, et que, si nous faisons abstraction de notre sujet, ou même seulement de la nature objective de nos sens en général, toute la manière d'être et tous les rapports des objets dans l'espace et le temps, et même l'espace et le temps disparaissent, puisque, en tant que phénomènes, ils ne peuvent pas exister en soi, mais seulement en nous. Quant à ce que peut être la nature des objets en eux-

(1) *Ibid.*, p. 256, note.

(2) Deuxième édition, p. 146. VORLÄNDER, 151 ; plus clairement encore, *Ibid.*, 165.

(3) Ce barbarisme est la traduction littérale du verbe « anschauen ». Il a passé dans la langue technique. Qu'on veuille bien nous le pardonner. Nous l'empruntons, d'ailleurs, à la traduction Tremesaygues et Pacaud.

mêmes et abstraction faite de toute cette réceptivité de notre sensibilité, elle nous demeure tout à fait inconnue. Nous ne connaissons que notre mode de les percevoir, mode qui nous est particulier, mais qui peut fort bien n'être pas nécessaire pour tous les êtres, bien qu'il le soit pour tous les hommes (1). »

A première vue, le passage est embarrassant. Il semble bien que Kant, opposant le « monde des choses en soi » et le « monde des phénomènes », les présente comme pleinement déterminés et complets, et les place, pour ainsi dire, l'un derrière l'autre. Pour saisir le sens de ce paragraphe, il faut l'encadrer dans son contexte. Kant n'a pas encore entamé l'analytique ; il n'a pas encore parlé des catégories. Il est donc impossible pour lui de définir la chose en soi, comme étant le corrélatif de la catégorie pure. Il vient d'achever la déduction métaphysique et transcendantale de l'espace et du temps ; c'est-à-dire qu'il vient de démontrer leur caractère de forme *a priori,* l'impossibilité pour ces notions d'être dérivées de l'expérience ou d'être qualités réelles des objets. Il conclut tout naturellement qu'elles sont essentiellement subjectives, qu'elles impliquent un rapport nécessaire au sujet sentant, *qu'il faut donc les exclure du concept de la chose en soi.* Celle ci doit faire abstraction de toute relativité sensible. Il n'y a rien d'autre dans le paragraphe que nous discutons. Kant insiste sur cette conséquence évidente de son esthétique : la sensation, impliquant un élément subjectif, nous empêche d'atteindre la « *nature* » de la chose en soi. En d'autres termes : pour « déterminer » un objet, nous n'avons que les données sensibles ; les catégories ne nous fournissent rien, sinon le cadre général d'un objet. Tous les objets, connus par nous, seront donc soumis aux conditions universelles des catégories, mais ces conditions ne seront jamais « vérifiées », réalisées que dans une sensation. La chose en soi, pleinement déterminée telle qu'elle est en soi, nous est inaccessible.

Qu'on le remarque, Kant prouve invariablement cette conclusion par le fait qu'entre toutes les intuitions théoriquement possibles, nous n'en possédons qu'une seule : l'intuition sensi-

(1) P. 80, cf. 2e édit., p. 59, VORLÄNDER, p. 87.

ble. *Le motif pour lequel nous ne saisissons pas la chose en soi, ne réside pas dans le rôle nécessaire des catégories, mais dans l'impossibilité où nous sommes de remplir le cadre général des concepts purs* a priori *d'un autre contenu que du contenu de la sensation.*

Après avoir remis en pleine lumière la subjectivité des formes de l'intuition et les conséquences qui en découlent pour la connaissance de la chose en soi, Kant conclut, et cette conclusion est très significative : « ce que les objets peuvent être en eux-mêmes nous ne le connaîtrons jamais, même par la connaissance la plus claire du phénomène de ces objets, seule connaissance qui nous est donnée ». Il ne parle pas d'objets en eux-mêmes et d'objets phénomènes, mais d'objets en eux-mêmes et du phénomène de *ces* objets, c'est-à-dire de l'ensemble des déterminations *a priori* de la pensée pure, de l'intuition pure, et du donné sensible, tombant sur le « *même* » objet.

2. On a voulu voir une vraie causalité de la chose en soi vis-à-vis du phénomène, dans les premières lignes de l'Esthétique : « L'impression d'un objet sur la faculté représentative, en tant que nous en sommes affectés, est la sensation, et l'intuition qui se rapporte à l'objet au moyen de la sensation s'appelle empirique. On nomme phénomène l'objet indéterminé d'une intuition empirique. »

Du moment qu'on refuse aux catégories tout rapport avec les choses en soi, qu'on les identifie à des verres fumés, à des moules déformants, à des « nécessités subjectives » ; du moment, en d'autres termes, où on leur fait jouer, dans la critique, le rôle que Kant attribue aux formes de l'intuition sensible, on est forcé de voir ici une nouvelle contradiction. L' « objet » qui impressionne la faculté doit être la chose en soi ; cette chose en soi, qui échappe pourtant à tous nos moyens de connaissance. Le « phénomène » ne peut avoir rien de commun avec cette chose en soi, puisque ni les catégories, ni les formes de l'intuition, ni le donné sensible n'ont un rapport quelconque avec elle. Il reste donc qu'un X étrange, un inconnaissable fantômatique entre en contact avec une faculté de connaître, qui ne le connaîtra pas plus après qu'avant ; et y produise on ne sait quelle modification phénoménale.

Pour sortir de ces contradictions gratuites, il suffit, encore

une fois, de ne pas lire Kant à l'envers. Les catégories et les intuitions tombent toujours, pour nous, hommes, sur le même « objet ». Toute la question est de savoir si les catégories nous permettent, à elles seules, d'« identifier » un objet ; de le déterminer individuellement, ou bien s'il leur faut ajouter l'intuition sensible.

Kant a pris soin d'expliquer sa pensée, immédiatement avant le fameux passage où on découvre une causalité allant de la chose en soi au phénomène.

« C'est au moyen de la sensibilité que les objets nous sont *donnés ;* seule, elle nous fournit des intuitions ; mais c'est l'entendement qui *pense* ces objets, et c'est de lui que naissent les concepts (1). Et il faut que toute pensée, soit en droite ligne, soit par détours (au moyen de certains caractères), se rapporte finalement à des intuitions ; par conséquent, *chez nous,* à la sensibilité, parce que nul objet ne peut nous être donné d'une autre façon... »

On retrouve donc partout la même théorie, que nous nous permettons de résumer une dernière fois.

La chose en soi est ; elle n'est pas le phénomène, elle est inconnaissable. Ces trois propositions s'accordent pourvu qu'on ne fasse pas de la chose en soi un être complet, à côté d'un autre être complet qui serait le phénomène, mais qu'on veuille bien y voir, avec Kant lui-même, et au besoin malgré les obscurités du vocabulaire critique, un ensemble de déterminations *a priori,* relevant de la pensée pure, valant donc pour tous les êtres et pour tous les objets, et, *par conséquent,* incapables, tant qu'on ne leur fournit pas un contenu, d'en faire connaître aucun.

Nous examinerons maintenant le rapport de la chose en soi et du noumène.

PIERRE CHARLES, S. J.

(1) TREMESAYGUES et PACAUD, p. 63, 2e édition, p. 33 ; VORLÄNDER, p. 67.

L'UNIVOCITÉ SCOTISTE : SES FONDEMENTS

« Aristote, qui mérite avec justice la qualité de *prince* de ces philosophes dont je parle, parce qu'il est le père de cette philosophie qu'ils cultivent avec tant de soin, ne raisonne presque jamais que sur les idées confuses que l'on reçoit par les sens, et que sur d'autres idées vagues, générales et indéterminées, qui ne représentent rien de particulier à l'esprit. Car les termes ordinaires à ce philosophe ne peuvent servir qu'à exprimer confusément aux sens et à l'imagination les sentiments confus que l'on a des choses sensibles, ou à faire parler d'une manière si vague et si indéterminée que l'on n'exprime rien de distinct (1). »

Ces lignes sont du P. Malebranche. Il est sans doute utile de s'en souvenir quand on a devant soi l'un des problèmes les plus ardus de la métaphysique aristotélicienne. J'estime, pour ma part, que les causes qui, au XVIIe siècle, ont assuré le triomphe du cartésianisme sur l'ancienne philosophie, rendraient inefficaces les efforts du néo-scolasticisme contemporain si l'on ne s'appliquait pas avant tout à éliminer de la spéculation proprement dite les questions où l'on risquerait de « parler beaucoup » sans rien dire.

Eu égard à l'univoque de Scot, on pouvait espérer qu'il suffirait de revendiquer le sens original de cette expression pour dégager sa philosophie des apparentements arbitraires et intéressés, imaginés par maints auteurs contemporains (2).

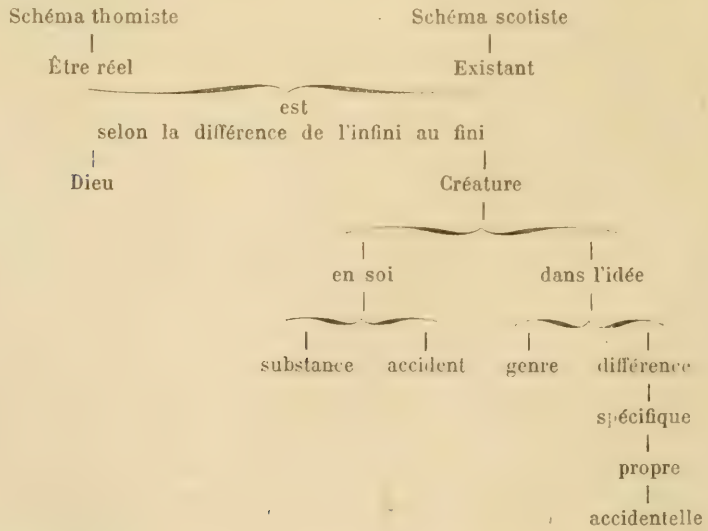
(1) MALEBRANCHE : *Recherche de la vérité*, l. VI, ch. II. Paris, Flammarion, t. II, p. 312-313.

(2) Le R. P. Raymond, O. M. C. (Études franciscaines, août à octobre 1910), sous ce titre : « *L'ontologie de Duns Scot et le principe du panthéisme* », a publié sur l'univocité une étude à laquelle nous souscrivons sans réserve. Il serait à souhai-

Le présent travail tend à compléter ce qui fut dit précédemment (1), concernant la nature et la valeur de l'univocité scotiste. L'on peut, en effet, penser qu'une théorie n'est assez connue que si l'on en voit exactement les fondements. Présentée sous cette forme, cette étude est non pas le commentaire de la lettre du Docteur, mais une explication toute personnelle. Si donc ces lignes devaient susciter des critiques, des réserves, ne pas être, en un mot, du goût de tel ou tel admirateur du Subtil, l'auteur entend assumer seul toute la responsabilité.

ter que l'auteur se décide enfin à réunir ensemble ses nombreux et savants écrits autour de Duns Scot.

Eu égard à l'interprétation de l'univoque, le P. Raymond, que nous avons lu après l'achèvement de notre travail, est arrivé à nos conclusions par le même recours aux sources. On trouvera sans doute qu'en ceci comme sur beaucoup de questions le thomisme et le scotisme « sont les deux faces de la même idée, la double expression d'une situation unique ». L. Gillet, *Histoire artistique des ordres mendiants*. Paris, Renouard, p. 23. On peut s'en rendre compte par les deux schémas suivants :



L'identification est donc complète. L'*indéterminé* est aux deux points de départ du schéma mais plus accentué en Duns Scot. La formule même explique pourquoi ce point initial est appelé *analogue* par ceux-là, *univoque* par ceux-ci. L'on remarquera que de part et d'autre il y a solution de continuité entre l'Être de Dieu et l'être des créatures.

(1) Cf. *Revue de philosophie*, juillet-août 1912, S. Belmond : *L'univocité scotiste. Ce qu'elle est : ce qu'elle vaut.*

L'univocité scotiste, à mon avis, se base sur trois fondements, l'un logique, le second métaphysique, le troisième historique.

I

FONDEMENT LOGIQUE DE L'UNIVOQUE DE SCOT

Ce fondement, c'est l'ordre logique même ou, plus exactement, la distance très grande qui différencie l'un de l'autre l'abstrait et le réel.

L'abstrait, ici, désigne strictement ce qui existe dans le concept et par le concept. L'esprit, pour enfanter l'idée, s'alimente nécessairement au réel, et en raison de l'étroite mixture de l'âme avec le corps, la chose sensible est présentement pour nous l'objet proportionné à notre connaissance.

L'on ne peut ainsi douter que l'objet de nos conceptions ne soit extérieur à l'esprit. Les données de l'entendement étant un emprunt fait à la réalité, il s'ensuit que, tout d'abord, nos idées sont représentatives de ce que les choses sont et donc modelées sur celles-ci. L'univoque n'est, de ce chef, inclus en elles que dans la mesure même où les choses se ressemblent de fait.

Tel est le raisonnement que l'on oppose le plus ordinairement à la théorie dont nous avons précédemment exposé la nature et l'utilité. A première vue, il ne semble pas que la distinction des deux ordres, du réel et du logique, soit méconnue par nos contradicteurs. Il n'entre pas dans nos intentions de les accuser à faux, et nous estimons même qu'ils excellent à marquer théoriquement la transcendance de la spéculation sur la réalité.

Pratiquement, par intransigeance systématique, ils oublient que si le logique est transcendant au réel, c'est donc que le logique est indépendant du réel. Il est cependant parallèle au réel tant qu'il s'applique à le définir. Et parce que les *prédicables* sont formulés en vue de la définition, l'on conçoit que leur usage est subordonné aux conditions diverses de l'objet de la connaissance. Au concret, le genre c'est l'animal ; l'espèce,

l'âne ou l'homme ; la différence, l'instinct ou la raison ; le propre, la parole ou le hennissement ; l'accident, la taille ou la couleur. Limité aux prédicables, le logique est d'ordre représentatif, réduit à l'objet proportionnel de notre connaissance ; et donc, en exclusion de Dieu. Il n'est pas jusque-là, que je sache, confiné à l'univocité ou à l'analogie. Ni l'une, ni l'autre n'en sont exclues, mais dans l'ensemble c'est plutôt l'*équivoque* qui domine le tout.

La transcendance du logique sur le réel n'est concevable que dans la mesure où l'esprit, s'affranchissant du parallélisme des idées représentatives, crée de toutes pièces les données de la métaphysique.

Pour peu que l'on soit initié à la philosophie traditionnelle, l'on voit nettement que le logique, en métaphysique, n'est pas seulement de l'abstrait par épuration ou généralisation du concret, mais de l'indéterminé, du non-représentatif.

Cet indéterminé, ce non-représentatif, eu égard aux catégories d'Aristote, c'est-à-dire aux notions de substance et d'accident, n'est pas en fait plus affranchi des apports du réel que les données de la logique représentative. La définition, parce qu'elle est une élimination des notes individuantes, signale dans le réel deux éléments différents, dont l'un est indispensable à son actualisation, et donc empreint de fixité et de nécessité. Nommez cet élément *substance* et il restera à dénommer autrement celui que l'esprit a éliminé de la définition, mais dont il doit cependant se souvenir, s'il entend garantir l'équivalence représentative du connu au connaissant.

La genèse des catégories est donc subordonnée à l'observation du réel contingent tout autant que pour les prédicables. D'où il suit que celles-là, de même que ceux-ci, évoluent dans l'enceinte du fini, et qu'ainsi Dieu est, de toute nécessité, transcendant aux catégories, aux genres et aux espèces. Distinctes l'une de l'autre, la logique représentative et la logique abstraite (1) sont strictement parallèles l'une à l'autre. Je dirais même que c'est une enceinte fermée, dont le fini absorbe intégralement toute la contenance.

(1) J'entends par là les données de l'ontologie, qui sont à n'en pas douter d'ordre conceptuel.

S'ensuit-il que l'esprit soit lui-même enclos si pleinement entre ces murs qu'il ne puisse étendre plus loin son regard? Si cela pouvait s'affirmer, l'agnosticisme en théodicée serait seul de mise et l'on devrait savoir gré aux philosophes contemporains qui ont demandé *à la pratique* les certitudes inaccessibles aux spéculations proprement dites.

Fort heureusement, l'esprit n'est pas emprisonné en cette cloison étroite que M. Le Roy (1) a cru reconnaître dans l'analogie intraitable professée par ceux dont le système lui est apparu à tort comme l'expression intégrale de la pensée médiévale.

C'est qu'en effet, par-delà les catégories, il y a le transcendantal. Cet être transcendantal est manifestement au point culminant de l'abstraction, et tant qu'on ne l'envisage pas dans son universalité privilégiée, impossible de saisir que ces mots *être, exister* sont une affirmation et non pas une définition de la réalité. On peut sans doute les traduire autrement et prononcer que l'être, c'est ce qui est hors le néant, ce qui existe d'une façon quelconque, — mais l'interprétation serait déjà fautive, par restriction arbitraire, si l'on disait : *l'être, c'est le concret!*

Or c'est manifestement l'interprétation de l'*ens* transcendantal que l'on entend légitimer, quand on oppose aux partisans de l'univoque l'adage bien connu : *l'être exclut le néant par sa réalité même.*

Le parti pris systématique tend ainsi à rétrécir les horizons de l'esprit. L'ordre spéculatif apparaît strictement parallèle au réel, tandis que, en bonne logique, il est indépendant et moins limité que le réel.

Le P. Garrigou-Lagrange (2) méconnaît pratiquement cette transcendance relative de la connaissance, du fait qu'il déclare irréalisable la « désessenciation » de l'être, telle que la conçoit le Subtil. Impossible, explique-t-il, de l'isoler de ses modes réels. Et, par suite, dans l'idée comme dans la chose, l'être est nécessairement analogue. L'on obtiendrait donc seulement (3)

(1) Cf. *Dogme et critique.* — M. Le Roy a, sans doute, étudié saint Thomas et les néo-thomistes en amateur et pour donner plus de poids à sa thèse. Son interprétation est, sinon inexacte toujours, tout au moins superficielle et incomplète.

(2) *Revue thomiste*, nov.-déc., 1912.

(3) C'est sur ce « seulement » que portent les débats déjà anciens entre les thomistes et les deux écoles de Scot et de Suarez.

une certaine unité relative et transcendante de l'être par analogie. Celle-ci, dans sa sphère d'extension, n'admet aucune limite. Rien de ce qui est d'une certaine façon n'est exclu de l'enceinte de l'être ; et, dès lors, *l'analogie doit suffire* (1). Disons-le hautement : il n'y a pas de place pour l'univocité !

C'est, à mon avis, le seul reproche que l'on doive faire à l'univoque de Scot et la seule attitude digne d'un philosophe, qui entend exprimer savamment son jugement sur une opinion que l'on peut discuter librement, mais que l'on aurait tort d'apparenter à telle ou telle erreur.

J'ai montré précédemment (2) que l'univoque, interprété dans son sens historique, n'est ni impossible, ni surérogatoire. L'étude plus approfondie de la question m'entraîne à supposer que, tout bien considéré, — *non asserendo*, dirait Scot, — l'univoque devrait s'imposer. Je ne dis pas : il doit s'imposer. Car, en fait d'opinions, il convient de se montrer conciliant. L'on peut donc, à son aise, discuter ce que nous appelons *les fondements de l'univocité*.

L'auteur du « Sens commun, la Philosophie de l'Être et les Formules dogmatiques » (3), sait à l'occasion faire lui-même abstraction des modes réels pour remonter jusqu'à cette indétermination extrême de l'être qu'en langue scotiste l'on nomme univocité. Duns Scot avait déjà observé que le différend se réduisait à une question de mots. Comment, en effet, parler sans une désessenciation évidente (4) d'un être « qui illumine et féconde tout dans l'ordre intellectuel, qui se répand sur les questions les plus spéciales et les plus éloignées, qui est le nerf caché de tous nos raisonnements, la loi suprême à laquelle se rattachent toutes nos connaissances ». Ces lignes sont d'un rédacteur de la *Revue Thomiste* autre que le P. Garrigou-Lagrange. Ce dernier s'est lui-même si bien exprimé dans ce sens qu'il doit se défendre contre les hardiesses de la *Rivista*

(1) C'est ce qu'il faudrait établir péremptoirement.

(2) Cf. *Revue de philosophie*, juillet et août 1912.

(3) Paris, G. Beauchesne, éditeur, 1909. Dépôt à Lyon : 3, avenue de l'Archevêché.

(4) Cf. *Revue thomiste*, juillet-août 1912. — L'article « la Scolastique et le Modernisme ».

Rosminiana (1909) qui, dit-il (1), « identifie notre thèse avec celle de Rosmini et l'oppose au néo-scolasticisme décrépit et miné par tout ce qu'il contient de sensualisme et de subjectivisme ». Ce rapprochement de Rosmini et du savant professeur de l'Angelico est incontestablement arbitraire et intéressé. Or, l'on est mieux fondé à penser que l'indétermination inhérente à l'être transcendantal est explicitement reconnue par les adversaires du scotisme, dès lors qu'ils perdent de vue la défense de l'analogie. Le recenseur des « Revues » (2) a sans doute convenu que l'indéterminé de Scot n'est pas inconcevable. « Scot, prononce-t-il, a eu tort de donner à ce concept négatif et indistinct (3), le qualificatif si précis d'univoque. » En soi, le sort d'un mot importerait assez peu. Mais parce que, en langue thomiste, « univocité a toujours signifié l'un des modes selon lesquels l'être convient aux diverses réalités », s'ensuit-il que « le langage philosophique » ait été aussi exclusif ? Et parce que les Suaréziens se sont dans la suite ralliés à Duns Scot, peut-on, au nom de la pensée philosophique, sérieusement prétendre que « l'univocité a toujours signifié, *en langage philosophique,* l'un des modes selon lesquels l'être convient aux diverses réalités? » Quant à moi, je retiens uniquement que l'univoque de Scot n'est que l'indéterminé, et je conclus que, historiquement, ce mot a deux acceptions, l'une commune, l'autre particulière aux scotistes et aux suaréziens. Il resterait à établir si, dans la pensée des thomistes, cet indéterminé ne serait pas *in confuso* un minimum d'analogie. L'entente serait, de ce chef, possible sur le fond du débat.

Voici sur quelles bases on pourrait conclure cet armistice partiel. L'être transcendantal est donné. En soi, il n'est pas ceci ou cela, vu qu'il ne définit rien. Par contre, l'être est de fait ceci ou cela, Dieu ou la créature, le réel ou le possible, l'acte ou le devenir, la substance ou l'accident, etc. L'indéterminé abstrait, du point de vue réel, est nécessairement déterminé. L'être indéterminé est neutre dans l'aperception de l'es-

(1) *Le sens commun, la Philosophie de l'être*, etc., p. 304.

(2) *Revue thomiste,* septembre-octobre 1912, p. 715.

(3) Je dirais plutôt « affirmatif et indistinct. » Deux négations, dans ce cas, égalent l'affirmation : *non nihilum est id quod est.*

prit; l'être déterminé est analogue de toutes façons. Réduit au créé, il est accident ou substance, réel ou possible, en équivalence logique des genres, des espèces et des individus. D'où il appert que l'indéterminé n'est pas à proprement parler l'analogie et qu'il délimite exactement la sphère d'application des prédicaments et des prédicables.

Cet indéterminé, initial dans la systématisation des idées, est foncièrement abstrait. Ce n'est pas un concept représentatif, mais l'affirmation de l'existence. L'être de l'axiome n'est d'ailleurs que cela. Partant, qu'on appelle ce transcendantal du nom que l'on voudra. Or, c'est bien gratuitement qu'on lui avait attribué de restreindre, en exclusion de Dieu, l'application du principe d'identité (1). Je n'ai pas à examiner si Suarez a été ébranlé devant cette restriction. Je constate qu'avec l'univocité l'axiome est transcendantal comme l'affirmation de l'être.

Dans la philosophie de saint Thomas, la valeur logique de la connaissance est parallèle à l'analyse et à l'inconcrétisation que l'esprit impose au réel. Le chapitre des transcendantaux en métaphysique représente le degré le plus élevé de désessenciation. Il n'est pas un néo-scolastique qui soit d'humeur à reléguer ce chapitre dans la catégorie de l'impensable. Et donc pourquoi tenter de le démolir sous prétexte de sauvegarder une position, que tous, thomistes, scotistes et suaréziens défendent jalousement? L'analogie est cette position. N'en déplaise au P. Garrigou-Lagrange, nous n'avons jamais méconnu la différence très grande qui sépare l'univocité de l'analogie. Cette erreur de perspective ne devrait pas surtout être imputée à Scot et à Suarez, qui furent l'un et l'autre des métaphysiciens incomparables.

Pour en revenir à ma démonstration, je soutiens que la désessenciation inhérente à l'abstraction rend possible un dépouillement suprême du concept où l'être n'est plus, en regard de l'esprit, par manière de contradiction, qu'une affirmation en exclusion du néant total. Cette affirmation, c'est « l'*être universel, neutre, indéterminé, non spécifié, univoque, transcendantal* » de Scot, que d'autres désignent uniquement par ce dernier nom.

(1) *Revue thomiste,* mars-avril 1912, p. 262.

Qu'on ne dise pas : « En regard du néant total, l'être est Dieu ou la créature, la substance ou l'accident, ceci ou cela (1) ». Car le néant total n'est concevable qu'en exclusion de l'être en sa totalité. Tel quel, il n'est pas conciliable avec les faits, surtout si l'on considère que Dieu est Acte-Pur. Le néant total est donc imaginaire, — et l'on voudrait mieux dire... Mais puisque ce néant n'est au fond qu'une fiction, l'être qui l'exclut serait-il davantage? — Oui, puisqu'il affirme l'être, mais cet être indéterminé, en tant que tel, est lui-même une fiction de l'esprit, une idée pure, un isolement de l'existant de ses modes réels, invérifiable dans le concret. C'est qu'en effet la présence des êtres et non leur mode d'être est ce par quoi ils sont non-néant.

En regard de cette affirmation, l'on peut sans équivoque possible prononcer :

Dieu et la créature sont.

La réalité, parce qu'elle introduit dans le concept le mode d'être, la définition des êtres, nous fera dire nécessairement :

Dieu est infini ;
La créature est limitée.

L'affirmation est univoque. La définition est analogue.

Toutefois, telle quelle, cette affirmation n'est réalisable que dans le concept abstrait. D'où il appert que c'est l'ordre abstrait qui, logiquement, fonde et justifie les notions fondamentales et transcendantales de la métaphysique aristotélicienne.

La ligne de démarcation entre l'abstrait et le concret, et plus exactement la transcendance de l'abstrait sur le concret, tel est donc le fondement éloigné de l'univocité. Mais parce que l'abstrait n'est pas autrement que par le concept, c'est justement que nous avons parlé d'un fondement logique.

(1) Qu'il s'agisse d'une mouche, d'un cheval, d'un homme ou d'un ange, tous existent hors le néant en vertu d'une création identique, bien qu'il y ait loin de la mouche à l'ange du point de vue de la dignité naturelle.

II

FONDEMENT MÉTAPHYSIQUE DE L'UNIVOCITÉ

Ce fondement, c'est, ni plus ni moins, la distinction rationnelle de l'essence et de l'existence dans l'être contingent.

J'ai écrit : distinction rationnelle, et non réelle. Car il est manifeste que la distinction formelle, d'autres diraient virtuelle, à supposer qu'on veuille l'appliquer ici, n'est elle-même qu'une distinction de raison. Sans doute, elle est alimentée par le réel, mais en tant que distinction elle n'existe pas dans le réel, bien que son fondement soit actuellement et équivalemment dans le réel. Et, de fait, nul ne conteste que l'intelligence diffère déjà de la volonté, avant que l'esprit les ait discernées l'une de l'autre.

A pari, on conçoit très bien l'existence séparément de l'essence. Exister, c'est être hors le néant ; être une essence, c'est être ceci ou cela, chien ou cheval, homme ou poisson. Les deux concepts s'excluent, en ce que l'un n'est pas l'autre. Toutefois, dans la réalité, être ceci ou cela, c'est exister ; *vice versa*, exister, c'est être ceci ou cela. Mais il va de soi que si par distinction formelle l'on entend que le contenu des concepts irréductibles se puisse réaliser séparément en des sujets différents, la distinction entre l'essence et l'existence n'est pas cela. Duns Scot n'a pas introduit cet élément de droit dans sa notion de la distinction connue sous la désignation de *réelle-formelle*. Elle n'a pas la portée que d'autres reconnaissent à la distinction virtuelle (1). Elle est strictement une distinction de raison fondée sur le réel (2). Le réel étant actuel en tout ce qu'il est de

(1) Cf. *Revue thomiste*, novembre-décembre 1912, l'article « la valeur transcendante, etc. » Duns Scot ne reconnait pas, à l'encontre de Pierre d'Olive, dans l'âme humaine envisagée isolément, la distinction formelle entre les trois vies. Cette distinction s'impose dès qu'on prend l'âme dans sa fonction de « forme informante ». Cf. Scotus, *De Rerum Princ.* Quaracchi, pp. 399-403.

(2) Pour n'être pas remontés aux origines de la fameuse controverse, les néo-scolastiques pour la plupart ne remarquent pas que celle-ci est passée par trois phases successives : 1re *phase :* Les thomistes admettent deux distinctions, l'une

fait, la distinction sera donc équivalemment parallèle au réel, en ce que, par exemple, *dans l'âme* l'intellect n'est pas la volonté. Et cet exemple confirme que, dans la pensée de Scot, la distinction formelle n'est que de raison, puisqu'il n'accorde qu'une différence de raison entre l'âme et ses facultés et les facultés entre elles. (*De Rerum Princ.* Quaracchi, pp. 278-309).

Pour en revenir à la distinction de l'essence et de l'existence, et abstraction faite de sa nature, j'opine qu'elle postule et rend nécessaire d'une certaine façon l'univoque au sens de Scot, sans que l'analogie ait à être délogée de ses positions ultra-séculaires.

La raison en est que si, par abstraction, l'exsitence s'isole complètement des essences qu'elle concrétise, il n'est plus permis de dire que l'être est impensable en dehors de ses modalités réelles. En voici la preuve : les essences sont manifestement ces modalités mêmes ; elles sont, en d'autres termes, ce par quoi les êtres diffèrent d'une espèce à l'autre.

Soit le raisonnement suivant :

Dans la créature, l'essence se distingue de l'existence. Or l'essence est le mode d'être.

Donc un certain être se distingue du mode d'être.

Cette conclusion ferait de l'être désessencié l'*existant*, — et donc le *non-néant*. Or, parce que l'essence et l'existence sont indistinctes en Dieu, afin de ne pas excéder la portée des prémisses, l'on doit strictement inférer :

l'existence dans les créatures se conçoit identiquement ;

l'essence diffère d'une espèce à l'autre.

L'on obtient donc dans le créé l'univoque d'existence et l'analogue de nature.

réelle, l'autre de raison ; 2e *phase* : les thomistes introduisent une distinction de raison avec fondement réel, mais non actuel ; 3e *phase* : un certain nombre admettent deux degrés dans la distinction intermédiaire et incorporent intégralement au thomisme la distinction scotiste. En même temps, ils interprètent cette dernière dans le sens du réalisme exagéré, afin de perpétuer le débat. Celui-ci est périmé de fait. Cf. Philippi Fabri Faventini : *Philosophia naturalis*, p. 701 ad finem. Venetiis, 1616. L'on retiendra toutefois que l'on dépasserait la portée de la distinction scotiste si on l'identifiait avec la notion de distinction *virtuelle*, telle que l'entend le P. Garrigou-Lagrange. Cf. *Revue thomiste*, 1912, p. 725, en note. A plus forte raison, nous écartons comme fautive la description monstrueuse que ce même auteur (*l. cit.*, p. 723) fait de la « *distinction actuelle-formelle* ».

Il va de soi que l'univocité est interprétée rigoureusement au sens que nous avons exposé plus haut. L'existence pour tous les êtres est ce qui les situe hors le néant ; l'essence est ce qui leur confère leur manière d'être. L'existence dit qu'ils sont ; l'essence les fait ce qu'ils sont. Partisan de la distinction réelle, j'aurais sans doute mis moins de temps à découvrir ce fondement métaphysique de l'univocité. Cette considération m'eût déjà gagné à la distinction réelle, si l'univocité n'avait pas d'autre fondement que la distinction, tout au moins rationnelle, de l'essence et de l'existence dans les choses (1).

Mon hésitation, il est vrai, peut se justifier autrement. Car, dès que je me détache de l'abstrait pour me replacer dans le réel, je découvre que, physiquement, une essence n'est réalisée que si elle existe, et rien n'existe que dépendamment de l'essence. Du point de vue concret, une essence non-existante et une existence désessenciée sont l'une et l'autre irréalisables. D'où je conclus que leur distinction est une création tout artificielle (2) de l'intellect.

En toute hypothèse, dans la définition, l'existence n'est pas l'essence, celle-ci n'est pas celle-là. Ce fondement est suffisant pour rendre possible dans le concept l'isolement de l'existant de ses modalités variées. Ainsi isolé, il n'est aucune de ces modalités. Il est donc indéterminé, désessencié, neutre, — et en tant que tel il englobe *confusément* tous ses modes d'être (3).

(1) Cf. notamment P. N. del Prado, O. P. : *De veritate fundamentali philosophiæ christianæ*. Friburgi Helvetiorum, 1911. Il est à remarquer qu'un nombre considérable de thomistes, aujourd'hui comme dans le passé, se séparent de saint Thomas, relativement à cette question d'ordre secondaire.

(2) En raison du commencement des choses par création et de leur préexistence conceptuelle en Dieu, il est pourtant difficile de ne pas faire cette distinction. Le commun des hommes fait cette différence avec autant d'aisance que les philosophes.

(3) Theologi dicunt rem esse, non ab essentia, sed ab actu *existentiæ*, quem non habet aliqua creatura, nec habere potest, nisi *ab alio* ; et hac eadem ratione qua accidens non potest tale esse habere de se, eadem ratione nec angelus, quia omnia sunt *de nihilo*. Ideo non dicunt, quod *ens*, quod dicitur ab *esse*, æquivoce dicatur de substantia et accidente, imo univoce, QUAMVIS TALE ESSE VARIETUR IN REBUS, secundum variam imitationem divinæ perfectionis ; ita quod ratio *entis* dicitur vario modo de entibus, secundum quod respiciunt Deum sub ratione causæ *exemplaris*, non sub ratione causæ *efficientis*. Ratio enim *exemplaris* in Deo est *alia* et *alia*, secundum rationem, sicut ratio idearum ; sed ratio *efficientis* est omnino eadem in Deo, re, et ratione, respectu omnium quæ producit. Esse *simpliciter* et actuale respicit Deum ut efficientem ; esse vero *hoc* vel *illud*,

C'est qu'en effet, pour obtenir ce concept, j'ai dû, au préalable, le dépouiller de tout ce qui, dans le réel, m'apparaissait un apport de définition, de spécialisation et donc le désessencier jusqu'à l'indéterminer du tout au tout. Les métaphysiciens sont d'ailleurs unanimes à affirmer qu'il n'a pas d'essence, de compréhension ; qu'il échappe à l'analyse, à la définition. Voilà bien, si je ne me trompe, l'*être en sa* transcendance totale. Il se définit l'*existant*. Il est donc exactement par définition, le non-néant, soit une affirmation opposée à la négation pure et simple. Soyons précis. Du point de vue transcendantal, être, c'est exister. Le non-néant, c'est ce qui existe de quelque façon. Ne le transposez pas dans l'essencié, restez dans l'idée d'existant, et dites-moi si cette idée vous définit quoi que ce soit!... Cette idée est manifestement neutre, indéterminée. Par suite, le non-néant est nommé. L'univoque existe.

La démonstration de l'existence divine suppose manifestement qu'exister n'est pas être indispensablement ce que nous sommes, ce que sont les objets connus de nous. Et c'est pourquoi, de tout temps, l'on a argué sans tant de précautions :

La créature existe ;
La créature existe par Dieu ;
Donc Dieu existe.

Chronologiquement parlant, l'esprit découvre l'existence de Dieu, avant qu'il soit parvenu à la définition. Nous isolons ainsi l'une de l'autre ces deux questions fondamentales en théodicée :

per quod res est in genere respicit ipsum sub ratione causæ exemplaris : imo vario modo competit rebus tale esse. » Scot, *De Rerum Princ.*, q. 8, art. 1, n. 228. Quaracchi, 1910. — Ce passage était à signaler. L'avantage du « *De Rerum Principio* » tient à la méthode expositive qu'y suit l'auteur. Cette étude était rédigée lorsque cette page est enfin tombée sous mes yeux. J'avais pensé jusque-là que ce livre était muet sur la question de l'*univocum*. Ce point aurait eu, à mon avis, une importance considérable eu égard à l'orientation définitive de la pensée du Subtil. C'est que, selon toute probabilité, le *De Rerum Principio* est le dernier en date des livres de Scot, à moins qu'il ne faille en attribuer la composition à l'un de ses disciples immédiats. De toutes façons, l'argument intrinsèque est favorable à l'authenticité. Ce livre suffirait à lui seul pour faire de Scot l'émule de ses plus célèbres devanciers et contemporains.

Dieu est-il?
Qu'est-ce que Dieu?

Et, cependant, parce que Dieu est Acte Pur, ce à quoi rien ne manque, ce à quoi rien n'a jamais manqué, ce à quoi rien ne peut faire défaut, l'on doit de toute nécessité se rendre à l'évidence de l'argumentation suivante :

Dieu est Acte Pur ;
Donc Il est !

A ce point de vue, l'argument de saint Anselme est plus fondé qu'il ne semble. Mais il n'est concevable que postérieurement à la définition. Et, par suite, il ne prouve pas que Dieu existe. Mais y a-t-il meilleure définition ? Il n'est pas à ma connaissance un seul scolastique (1) qui n'ait affirmé explicitement en Dieu l'identification absolue de l'essence à l'existence. Ce dogme est fondamental en théodicée. C'est, dirai-je, comme le principe vivificateur autour duquel se concentre toute la pensée chrétienne. Mais ici, il faut se garder de monopoliser au profit d'un système une vérité philosophique, dont vingt siècles de christianisme ont fait la base même de la croyance.

Cette vérité fondamentale ayant toujours été hors de discussion, il ne faut pas oublier qu'elle est conjointement avec la théorie bien connue de l'acte et de la puissance, le point de départ obligé de l'apologétique rationnelle (2). Le vice capital des méthodes d'immanence est d'avoir ignoré ou incompris ces thèses indispensables à quiconque entend ne pas dévier quand il s'agit de caractériser l'analogie de la créature à Dieu.

La distinction de l'essence et de l'existence, en même temps qu'elle fonde l'univoque, rend possible (3) la démonstration *an Deus sit*. Et parce que l'affirmation initiale de la théodicée est tout d'abord parallèle à l'*être non défini*, soit au non-néant

(1) A moins qu'on ne veuille considérer comme tels les fauteurs d'hérésie postérieurs au XIIIe siècle.

(2) Cf. FARGES : *Théorie fondamentale de l'acte et de la puissance, du moteur et du mobile.*

(3) C'est-à-dire qu'elle la conditionne. Le fondement de la preuve, c'est la contingence du créé, qui met à nu l'*ab alio* du fini.

de la Cause créatrice, il s'ensuit que non seulement ce non-défini est possible, mais il est d'une utilisation pratique, que de prime abord nous n'avions pas soupçonnée. Tant que l'on prononce : *Dieu est existant,* on ne sait rien de lui, sauf sa présence hors le néant par voie de causalité. Seule, la réponse directe et affirmative à la question de nature nous découvre l'infini de distance qui situe Dieu à un degré de perfection que rien ne peut dépasser ni égaler.

Une fois transposé en Dieu, l'attribut d'existence ne tarde pas à s'identifier avec l'Aséité, et l'Infini postulé par l'Aséité, nous révèle manifestement que de Dieu à la créature la distance est infranchissable.

D'où l'on voit que la distinction de l'essence et de l'existence peut être proposée à bon droit comme le fondement métaphysique de l'univocité scotiste.

III

FONDEMENT HISTORIQUE DE L'UNIVOCITÉ

Ici l'on me permettra de m'expliquer brièvement. J'ai indiqué précisément (1) que l'univocité scotiste appliquée à l'être et aux attributs simples, dans la pensée du Subtil, était d'une importance capitale, en ce que l'être transcendantal est au point de départ de la métaphysique et par l'axiome à la source même de la certitude. Du point de vue propre à la théodicée, cette neutralité des concepts rendait possible à ses yeux la réponse à la question *qu'est-ce que Dieu* sans mélange quelconque d'anthropomorphose. De ce chef, le danger de l'agnosticisme était esquivé. M. E. Le Roy, dont l'attention avait été attirée sur Scot par le « probabiliste anonyme », parle bien de conceptions de l'univocité qu'il nomme « certaines formes de panthéisme (2). » Mais il estime aussi qu'une certaine analogie nous conduirait

(1) Cf. *Revue de Philosophie.* Juillet 1912.

(2) *Dogme et Critique*, p. 145. Les « formes de panthéisme » partent de la notion de substance. C'est aussi ce que le P. Garrigou-Lagrange prête faussement à la thèse que nous soutenons. *R. thom.*, p. 723, 1812.

vers « l'anthropomorphisme le plus grossier » (1). — Il avait prononcé un peu auparavant que « dans nos concepts, les limites sont essentielles,... si bien qu'à les supprimer,... on tombe fatalement dans je ne sais quel vague indéterminable qui équivaut à l'agnosticisme » (2). L'univocité n'est pas mieux traitée par M. Le Roy (3). Or il ignore manifestement Scot et son école. « Tout le monde, dit-il, est d'accord là-dessus : *Nihil dicitur univoce de Deo et creaturis* », dit saint Thomas (4). Quoi qu'il en soit, l'univoque exclu par saint Thomas, saint Bonaventure, et avant eux par Alexandre de Halès, n'est pas l'*indéterminé* de Scot et de Suarez. M. Le Roy n'est guère qualifié pour river à l'agnosticisme l'analogie thomiste. Et si l'on doit convenir que l'univocité qu'il signale mène logiquement au panthéisme, celle toute différente dont il ignore l'existence n'offre pas ces inconvénients. De toute façon, ce rejet si explicite de l'univoque met à nu la gratuité de certaines appréciations, qui avaient voulu affilier l'agnosticisme moderniste à l'opinion que nous professons, alors que de fait M. Le Roy se réclame de l'analogie. Quant au primat de la volonté, M. Le Roy ne sait pas qu'il ait été professé par quelque scolastique. Il se défend aussi de l'accusation de « volontarisme » — vu que « la liberté » n'a « aucune place, ni aucun rôle dans les démarches de la raison discursive (5) ». Pour couper court à cette digression, retenons que Scot était visiblement hanté par le désir d'éviter les écueils que signale M. Le Roy, quand, par la théorie qui lui est propre, il tenta de formuler une règle capable de solutionner *par affirmation* la question *Qu'est-ce que Dieu?* sans infiltration possible en théodicée des éléments anthropomorphiques, panthéistes et agnostiques. Ces préoccupations d'ordre apologétique ne sont pas ce que nous envisa-

(1) *Ibid.*, p. 141.

(2) *Ibid.*, p. 143, où M. Le Roy cite en note le Pseudo-Denys d'après saint Thomas, p. 1, q. 14, art. 12.

(3) *Ibid.*, p. 144.

(4) *Ibid.*, p. 141.

(5) *Dogme et Critique*, p. 28-29. — Cf. p. 35 et 114.

Au fait, la question scolastique était ainsi conçue : « Le vouloir est-il plus noble que le connaître ? » Duns Scot et saint Thomas affirment l'un et l'autre l'autonomie de la volonté, mais avec une nuance plus accentuée chez le premier. Cf. *Etudes franciscaines*, mai et juin 1911. Nos articles sur *le Rôle de la Volonté dans la Philosophie de Duns Scot.*

geons comme le fondement historique de l'opinion scotiste. Toutefois, ces circonstances mettent à jour le profit qu'il y aurait à utiliser le démenti anticipé que Duns Scot a infligé aux erreurs modernes (1).

Ces circonstances ne sont pas le fondement historique, dont il nous faut parler. Celui-ci gît manifestement dans la thèse aristotélicienne de l'éternité du créé, transposée par saint Thomas dans l'ordre du pur possible.

La thèse fidéiste de l'Aquinate concernant la temporanéité de fait est encore professée par la généralité des néo-thomistes. Ceux-ci ont, d'ailleurs, la partie facile. Scot a adopté, vis-à-vis de cette question, une attitude neutre. Or le plus grand nombre de ses disciples l'ont fait pencher vers saint Thomas. Pourtant, l'on retiendra que notre point de vue est uniquement historique. La confirmation que ces considérations doivent apporter à l'univocité scotiste n'a une portée réelle que si l'on admet la possibilité d'un créé éternel.

Saint Thomas et Duns Scot ont donc, l'un et l'autre, envisagé la possibilité d'une créature coéternelle à sa Cause et cependant limitée et contingente. La contingence du fini, que saint Bonaventure considère comme un postulat évident de temporanéité, n'a pas empêché l'esprit si puissant de saint Thomas d'Aquin d'incliner vers Aristote. Et Scot, fidèle à sa méthode, si rigoureuse et si sûre, après examen des preuves contraires, n'a pas statué : un créé éternel est inconcevable (2).

(1) Le R. P. Gény, S. J., professeur à la Grégorienne, reconnaît implicitement le rôle que nous avons attribué à l'univoque en théodicée. Parlant de la « perfection diminuée », il expliquait à ses élèves que la perfection en elle-même n'est pas finie, non plus qu'infinie. Et c'est ce qui permet de la transposer en Dieu, *via affirmationis*, vu qu'elle peut atteindre en Lui les proportions de l'infini. De plus, il croit que la distinction réelle de l'essence et de l'existence est seulement « probable » et qu'elle conditionne la preuve de l'existence en théodicée. Mais est-il indispensable pour cela que cette distinction soit réelle ?

Faisant allusion à l'essai de MM. Ollé-Laprune, Blondel, Laberthonnière, Le Roy, Fonsegrive, pour substituer à la démonstration métaphysique de l'existence divine l'argument d'ordre moral, il retient que la bonne vie facilite la marche de l'esprit vers le vrai et que la volonté aide l'entendement à vaincre toutes les fluctuations possibles en le fixant dans la considération de la preuve apodictique. En substance, c'est prendre contre le modernisme une attitude d'inspiration scotiste. Notre étude était complètement rédigée lorsque nous avons assisté à l'une des leçons du R. P. Gény.

(2) Cf. Scot : *Metaph.*, l. V, q. x, n. 5. — *Oxon*, : l. I, d. 39, n. 10. — L. II, d. 2, q. I, ad. 3. — *De Rerum Principio*, q. XIX, art. 2, n. 615-628, Quaracchi.

Il reste cependant qu'un créé éternel serait parallèle à Dieu *in linea co-existentiæ,* et donc en tant que hors néant. Créer, c'est, en effet, placer l'être hors néant. Si cette extériorisation du créé est éternelle, il faut bien se rendre à l'évidence et dire :

Le créé peut être parallèle à Dieu en co-éternité de durée (1).

Sans doute, il y a une différence fondamentale entre ce créé éternel et l'Incréé, vu que le premier est contingent, doué de ce que Scot appelle « *l'être privatif* », soit le néant par droit de nature, et donc fait de puissance et d'acte. Mais n'étais-je pas fondé à prononcer que la distinction (qu'elle soit réelle ou rationnelle) de l'essence et de l'existence, dans *la créature,* a quelque parenté avec l'univocité ? Si le créé était éternel, il serait, quant à l'existence, contemporain avec Dieu et il en diffèrerait totalement par le mode d'être. Il ne serait pas, comme Dieu, éternel en droit, mais néant. Du point de vue concret, l'analogie s'impose sans commencement ni fin. Or cette analogie, rendue inévitable par les faits, m'ancre plus fortement en cette idée : il n'y a pas d'analogie dans le concept sans un minimum d'indétermination, de neutralité, d'univocité.

Je considère qu'être non-néant, c'est être existant ; et que, si l'on se confine à cette idée d'existence, on ne sait rien de rien. Le réel a beau être ceci ou cela. Il ne me suffit pas de savoir qu'il existe, pour connaître ce qu'il est. Et donc cette proposition : Dieu et la créature sont, — se rend équivalemment par ces autres :

Dieu et la créature existent ;

L'un et l'autre sont hors néant ;

L'un et l'autre sont non-néant, c'est-à-dire qu'ils sont un être, dont le comment m'est inconnu.

Qu'on ne dise pas : le non-néant existe par sa réalité propre. — Car l'être de raison n'est pas réel de cette façon ; et cependant, il est à sa manière. Il n'est même absolument que par l'esprit qui le conçoit en premier lieu, c'est-à-dire par Dieu. Sa réalité physique exclut-elle le néant de ses origines et de son

(1) Cf. Saint Thomas. *Summ. Theol.*, p. 1, q. 46, art. 1 et 2. — Pour saint Bonaventure, voir *Sent.*, l. II, d. 1, art. 1, q. 2. Il va de soi qu'en Dieu, durer, c'est être éternel. Il ne faut pas en ceci se rendre dupe des mots.

inclination de nature ? — Non, il est par le vouloir libre de son Auteur et rien que par ce vouloir. Mon âme, pourtant indestructible en raison de son immatérialité spirituelle, n'est pas moins contingente que le moindre atome de poussière. Dieu est nécessairement ; moi j'existe parce qu'Il le veut ! Et nonobstant la noblesse native de mon âme, l'infini de mes aspirations, la persuasion acquise à mes dépens que le bonheur n'est pas de ce monde, si je ne parvenais pas à me convaincre que mes désirs et mes aspirations sont comme une manifestation des desseins que Dieu a librement décrétés par amour de l'humanité, je n'arriverais pas à concevoir que ma vie doive se perpétuer éternellement.

Donc l'analogie résulte clairement et de la contingence du créé et de l'aséité de l'Être divin. Contingence et aséité marquent la distance incommensurable de l'océan où la créature serait comme isolée dans un îlot imperceptible, sans qu'il lui soit possible de joindre le rivage inaccessible où Dieu réside en son immensité. D'où il suit que l'analogie, en théodicée, n'est concevable que si l'on exclut du concept de Dieu une pénétration quelconque des éléments qui nous représentent le créé.

L'univoque de Scot évite heureusement cette pénétration (1). Pour m'en tenir au concept de l'être, il est manifeste que non-néant signifie strictement ce qui n'est pas zéro d'être, ce qui est d'une certaine façon, idée ou chose, Dieu ou créature, substance ou accident. La neutralité du concept d'existence saute aux yeux des moins clairvoyants.

Vous en douteriez ? — Or que savez-vous de l'Être Transcendant, quand par la créature vous avez découvert Dieu au sommet de la causalité seconde ? Tout d'abord, qu'il existe :

La créature existe ;
Dieu la crée ;
Donc Dieu est.

(1) Il en faut dire autant de l'analogie thomiste, d'où l'univoque n'est exclu que par ses contrefaçons. La transposition en Dieu des concepts abstraits, au sens formel, est accordée par la plupart. La définition du *simpliciter simplex* inclut chez tous la neutralité du concept de perfection. D'aucuns, cependant, par élimination des limites, s'imaginent ne pas remonter par abstraction à ce concept de neutralité. L'un d'eux, dans une étude récente, s'évertue par *atqui* et par *ergo* à démontrer que perfection analogue *in creatis* égale perfection formelle en

Ensuite? — Que Dieu est incréé :

La créature est par Dieu ;
Dieu n'est pas par la créature ;
Donc Il est par soi-même.

Après ? — Que Dieu est éternel :

Dieu est par soi-même :
Donc Il est nécessairement.

Aséité, éternité, nécessité, sont des attributs, qui déjà définissent l'existence divine et qui postulent par concomitance inévitable cette définition de la Nature Unique : Dieu est l'Infini, c'est-à-dire l'Acte Pur !

Par suite, l'analogie commence par l'aséité et, au fur et à mesure que l'énoncé des attributs divins accentue la Transcendance de Dieu sur le créé, l'on voit que cette analogie est au fond l'opposition du Tout de Dieu à l'être partiel que nous recevons de lui. On me pardonnera d'insister sur cette conclusion : l'opposition radicale de l'aséité de l'Être Créateur au devenir de la créature indique le commencement de l'analogie. Celle-ci débute au point précis où l'on aborde implicitement la question : Qu'est-ce que Dieu ?

Ce n'est donc pas sans profit que nous avons évoqué ici l'une des thèses fondamentales de la cosmologie péripatéticienne. Sans doute, on peut ne pas se ranger à la thèse fidéiste de l'Aquinate. Mais tous doivent convenir que, si la conclusion initiale de la question d'existence en théodicée n'entame pas immédiatement la question de nature, cela tient à ce qu'il est une certaine neutralité du concept d'être, où il n'apparaît qu'une simple affirmation. Rien de ce qui est n'étant le néant, cette affirmation inclut manifestement tout ce qui est d'une certaine façon.

Affirmer n'est pas définir. Et parce que l'analogie suit la définition, l'on fera bien de convenir enfin que, vu la transcendance de l'abstrait sur le réel, il y a dans nos idées relatives à la théodicée un certain mélange d'univocité et d'analogie.

S. BELMOND.

Dieu. Il arrive, en effet, que la haine de certains mots nous accule parfois à d'innocents entêtements.

COMMENT PRÉSENTER
LA DÉFINITION DE LA VÉRITÉ

C'est un travail de précision que nous voudrions essayer ici, à propos de la notion de Vérité. On n'a pas oublié la parole de M. Le Roy : « Le grand désaccord entre les scolastiques et nous, porte sur la notion même de vérité (1). » Et comme la notion de vérité est fondamentale, comme elle commande celle de certitude, dont elle est partie essentielle, un désaccord à son sujet rend impossible toute entente, toute discussion même. Les faits le montrent assez. Un « moderne » ouvre une Critériologie scolastique; il trouve à la première page la définition traditionnelle : *Veritas est adæquatio rei et intellectus*, et l'explication est ordinairement celle-ci : il y a vérité quand l'intelligence atteint, sans les déformer, les réalités objectives, c'est-à-dire *situées en dehors de nous*. Dès lors toute la question critique devient la suivante : La vérité est-elle possible? Si l'auteur refuse de la traiter, la déclarant absurde, notre « moderne » referme le livre, et s'en va chercher ailleurs une solution à ses doutes ; c'est ce qui est arrivé souvent, et ce qui a occasionné bien des défections. La question au contraire est-elle acceptée, et le scolastique assume-t-il la tâche de la résoudre, du moins par une réduction à l'absurde, ou bien en montrant que le doute ici n'a aucune raison d'être, à quels arguments recourra-t-il ? comment procurera-t-il des certitudes, si être certain c'est connaître qu'on a la vérité, et si l'on ne sait encore s'il peut y avoir vérité ?

On a proposé divers moyens de sortir de cette aporie. L'un est emprunté à une distinction fort en honneur dans la philo-

(1) *Dogme et Critique*, Paris, 1907, p. 355.

sophie post-kantienne, et a été employé, si nous comprenons bien, par certains partisans de la méthode d'immanence. On distinguera vérité formelle et vérité réelle, la première étant l'accord de l'esprit avec lui-même, la seconde son accord avec les choses. Dans un premier stade de la Critique, la première seule sera mise en usage, elle servira à inventorier, à organiser le contenu de notre vie psychologique ; puis, sans sortir de l'esprit, donc en respectant rigoureusement le postulat fondamental de l'immanence, on montrera que ce contenu même exige autre chose que lui-même, et l'on aura ainsi rejoint les choses. Ce passage est-il possible ? Pour s'être claquemuré d'abord, ne sera-t-on pas condamné à ne plus pouvoir sortir sans manquer à la logique, sans rétablir sous le nom de « raison pratique » ou d' « action » les attaches de la raison tout court avec les choses, attaches qu'on avait d'abord coupées ? Nous n'avons pas à l'examiner ici ; il nous suffit de remarquer que dans cette vérité formelle dont on veut d'abord se contenter, le scolastique refusera de reconnaître une vérité digne de ce nom, donc capable d'être l'objet d'une certitude, donc permettant un processus logique quelconque.

A cette même objection nous semble venir se heurter une tentative ingénieuse faite dans une récente Critériologie, fort riche par ailleurs d'excellents matériaux (1). On y édifie d'abord une théorie exclusivement psychologique de la certitude étudiée comme simple état d'esprit exempt de doute. Dans cette première partie, l'auteur comprend bien qu'il ne peut apporter de véritables arguments ; aussi prétend-il non pas démontrer, mais seulement montrer, présenter des assertions contre lesquelles il lui semble que nul ne peut songer à élever aucun doute. Mais enfin, sont-ce des assertions, oui ou non ? c'est-à-dire sont-ce des propositions ayant un sens bien déterminé, auxquelles le lecteur est invité à donner son assentiment ? Et alors comment les questions de vérité et de certitude *critiquée* n'interviendraient-elles pas déjà ? Il est vrai que l'auteur insiste beaucoup sur le caractère absolument chimérique du scepticisme universel ; et il a raison s'il s'agit de sceptiques dogma-

(1) R. JEANNIÈRE, S. J. : *Criteriologia*, Paris, Beauchesne, 1912.

tiques, ou seulement positifs ; mais ne reste-t-il pas ceux qui, avouant ne pouvoir réaliser en eux un doute réel universel, déclarent aussi ne pas voir comment la contradiction peut être évitée au cœur même de la vie de l'esprit, ne pas trouver de justification spéculative à leur pratique ? Et puis, même s'il n'y a de sceptiques d'aucune sorte, ou précisément parce qu'il n'y en peut avoir, ne faut-il pas reconnaître d'emblée des vérités et des certitudes ? Assez déconcertant, il faut l'avouer, est pour le lecteur scolastique ce changement à la marche traditionnelle, qui retarde l'entrée en scène de la vérité jusqu'après la solution de la « Question critériologique ». De quoi s'agissait-il donc jusque-là, sinon de nous donner des « vérités » et de nous les montrer telles?

Si nous ne nous faisons pas illusion, la solution que nous allons proposer (1) a du moins le mérite de ne pas changer l'ordre de la Critériologie traditionnelle, ni même ce qu'ont mis les vieux Docteurs scolastiques dans les formules qu'on leur a empruntées pour la bâtir (2). En Critériologie générale on donne une théorie générale de la vérité et de la certitude, non seulement en les expliquant comme notions, mais encore en établissant leur existence ; il ne restera plus en Critériologie spéciale qu'à parcourir les divers cas qui peuvent se présenter, à déterminer l'étendue des divers domaines sur lesquels s'étend notre certitude. Il s'agit donc, pour commencer, non pas d'élaborer une notion de la vérité qui contienne explicitement tout ce qu'on saura d'elle plus tard, même ce qui ne relève que d'un cas particulier, mais de trouver son caractère fondamental, celui qui commande tout le reste. Ce caractère, quel est-il ?

*
* *

Nous n'avons pas à l'aller chercher bien loin. La vieille

(1) Nous l'avons déjà indiquée ailleurs. Cf. *La nouvelle Critériologie*, *Études*, 20 janvier 1911.

(2) Chacun sait que les anciens n'ont pas fait de Critériologie; cette partie de la Logique est née des efforts réalisés par la philosophie catholique contre les envahissements de l'idéalisme et de l'empirisme. Pourtant, on trouve chez les péripatéticiens d'autrefois de judicieuses et profondes observations qui servent à constituer la théorie de ce robuste intellectualisme dont ils ont vécu.

définition nous le donne : il y a vérité quand l'esprit devient égal à la réalité, quand il reproduit en lui la réalité. Mais qu'est-ce que cette réalité ? Ici surtout prenons bien garde de ne pas restreindre notre définition à quelques cas particuliers. La réalité, c'est ce qui est ; tout est réalité, pourvu qu'il soit. La réalité s'oppose à l'œuvre que l'esprit exécute à son sujet ; elle précède, au moins d'une priorité de nature, la connaissance que l'esprit en acquiert. Et cette connaissance ne la change pas plus qu'elle ne la crée, elle la reproduit, l'exprime, c'est tout ; la réalité connue n'acquiert du fait de la connaissance qu'une « dénomination extrinsèque ». C'est là le sens de l'argument que jadis Suarez opposait à Vasquez pour réfuter la conception de la vérité que celui-ci avait empruntée à Durand de Saint-Pourçain : la vérité, selon ces auteurs, serait l'adéquation entre la chose *in esse cognito* et la chose *in esse reali ;* non, dit Suarez, car il n'y a pas là deux termes, mais un seul (1).

Cette remarque du *Doctor eximius,* qui ressemble fort à un truisme, est en réalité fort précieuse. Puisque la chose, du fait qu'elle est connue, n'acquiert qu'une dénomination extrinsèque, puisqu'elle possède sur l'acte de connaissance une priorité de nature, il est clair qu'un acte de connaissance qui *formellement* constituerait, produirait son objet, est une pure contradiction. « Formellement », disons-nous ; on peut concevoir en effet qu'une même faculté exerce les deux fonctions très diverses de constituer son objet et puis de le regarder ; mais alors, il y a deux formalités à distinguer soigneusement dans la faculté qui construit et regarde, comme dans l'objet construit et regardé par elle. Et cette distinction de formalités se retrouve même dans la conscience directe, cette mystérieuse propriété qu'ont les actes psychologiques d'être en quelque sorte lumineux pour eux-mêmes : ici il n'y a plus priorité de temps, mais il y a encore priorité de nature de l'acte sur la connaissance qu'il apporte de lui-même, de la science sur la conscience. Retenons du moins ceci : si l'acte de connaissance peut être dit une reproduction de son objet, il n'en peut être appelé une production.

(1) *Disputat. metaph.* Disp. VIII, s. 1.

Allons plus loin, et demandons-nous si l'acte de connaissance, étant une reproduction de l'objet, peut en être une reproduction fautive, difforme. Ici il faut distinguer les deux catégories d'actes dont notre esprit est capable, l'appréhension et le jugement. Dans la première, une déformation est impossible ; l'hypothèse même d'une déformation y serait dépourvue de sens. Pour faire bien comprendre ce point, il ne faut que revenir à la notion même de connaissance. Connaître un objet *A*, ce n'est point du tout produire en soi, sous l'action de cet objet ou autrement, une image *a* de cet objet *et regarder l'image ;* ce serait là connaître *a* et non *A*, puisque connaître et regarder sont synonymes ; et pour établir qu'en connaissant *a* on connaît *A*, il faudrait démontrer et l'existence de *A* et la conformité de *a :* comment le faire puisqu'il s'agit d'arriver encore à la toute première connaissance de *A ?* Dire que *a* est connu avec une relation transcendantale d'image et d'image conforme à son prototype, ce serait poser une assertion bien difficile à justifier et donner beau jeu à l'idéalisme. Et puis, ferait-on autre chose que déplacer le problème? il faudrait expliquer la connaissance de *a*, et que répondre à celui qui voudrait répéter la formule : connaître *a*, c'est former en soi une image de *a* et puis regarder cette image? On serait donc engagé dans un processus infini.

Les anciens ne donnaient pas dans ces pièges. Ils ne mettaient pas dans la définition de la connaissance la formation d'une image produite par la faculté et terminant son regard. Les thomistes n'introduisaient dans la sensation externe d'image d'aucune sorte (1) et même le verbe mental qu'ils reconnaissaient dans l'intellection n'était tout au plus qu'un *medium in quo* à travers lequel le regard se terminait à l'objet (2). D'autres, comme Suarez, parlent bien d'une espèce expresse dès la sensation externe, mais c'est que, pour eux, l'espèce expresse n'est jamais une réalité distincte de l'acte de connaissance ; à

(1) L'espèce impresse n'a pour aucun péripatéticien orthodoxe le caractère d'une « image » objective.

(2) Nous avons essayé d'examiner cette théorie du point de vue critériologique dans un article de la *Revue de Philosophie : Critique de la connaissance et Psychologie* (R. de Ph. Juin 1912).

moins donc de leur imputer cette absurdité qu'il n'y a dans la connaissance que des actes se connaissant eux-mêmes et se révélant à eux-mêmes comme des images d'autres réalités, on ne peut considérer comme exprimant leur pensée la définition de la connaissance que nous rejetions tout à l'heure.

Le vrai est que la connaissance étant un fait absolument simple et original, défie toute tentative de définition ou même de « déclaration » ; ce qu'on peut expliquer, c'est sa genèse, et dans ce genre d'explication qui appartient à la psychologie et à la métaphysique, nul n'a dépassé les profondes analyses des Docteurs scolastiques : toute connaissance, disent-ils, qui constitue un passage de la puissance à l'acte, requiert une détermination, l'espèce impresse ; et ils ajoutent : il peut arriver que la faculté, soit par suite de la richesse même de son acte, soit au contraire parce que son imperfection ne lui permet pas autrement d'atteindre son objet, forme en elle une représentation, l'espèce expresse, dans et par laquelle elle voit ce qui lui est proposé. Mais toujours, c'est bien son objet qu'elle voit ; elle ne le pose pas, elle ne l'affirme pas seulement comme un noumène que postulerait son action, elle l'atteint directement lui-même. Connaître *A*, c'est bien voir *A* et non autre chose (1).

Nous voulions prouver que dans la connaissance de simple appréhension, il n'y avait place pour aucune déformation. Ne sommes-nous pas tout près du but ? Dans la sensation externe, il n'y a de formation d'aucune sorte (dans l'ordre objectif), le regard se terminant à l'objet lui-même : là où il n'y a pas de formation du tout, comment y aurait-il *dé*-formation ? Dans l'ima-

(1) On dira : mais, à ce compte, toute connaissance serait une intuition. — Il est vrai, on pourrait donner ce nom à tout acte de connaissance ; aussi bien, le langage y invite, qui souvent, par synecdoque, fait de « voir » le simple équivalent de « connaître », en quelque façon que ce soit. Il y a lieu pourtant, en rigueur de termes, de réserver le nom d'intuition à la sensation externe ; dans l'imagination, il est clair que l'objet est une image, connue ou pouvant être connue comme image d'une autre réalité ; dans l'intellection, il y a, si l'on veut, intuition de la quiddité abstraite, mais comme cette quiddité n'existe pas à l'état séparé, il est juste de dire que la chose individuelle qui réalise cette quiddité en l'individualisant, est connue par abstraction. L'intuition intellectuelle serait plutôt à chercher dans la perception du rapport qui unit deux quiddités abstraites, perception qui conduit au jugement d'ordre idéal, universel et nécessaire.

gination, il y a bien production d'une image, mais cette image vaut pour elle-même, elle devient un objet nouveau, ce n'est que si elle est rapportée à son objet qu'elle pourra être dite difforme, et il y faudra un jugement. Enfin, dans l'intellection, le verbe n'étant pas ce à quoi se termine le regard, ne valant pas par lui-même, ou n'étant même, peut-être, selon une interprétation plausible, qu'une expression que l'esprit se donne pour y concréter, y cristalliser sa connaissance, il est clair qu'on ne peut non plus parler de déformation.

Le lecteur aura remarqué que ces mêmes arguments excluent aussi bien que l'hypothèse d'une déformation, celle d'une *conformation* dans l'acte simple de la connaissance, ou appréhension : nous l'avons vu, rien n'y est formé dans l'ordre objectif. Il s'ensuit qu'il n'y a pas plus à parler de vérité que de fausseté dans le premier acte, que ce sont là exclusivement des propriétés du jugement. C'est une conclusion chère à saint Thomas, et nous n'avons fait tout à l'heure que reprendre son raisonnement. A l'endroit où il a le plus longuement traité la question, dans son traité *De Veritate*, question I, article 3, il s'exprime ainsi : « La notion de vérité consiste dans la conformité de la réalité et de l'esprit : or, une chose ne peut être dite conforme à elle-même, une conformité requiert plusieurs termes. Là donc se réalise d'abord la notion de vérité dans l'esprit, où l'esprit commence à avoir quelque chose en propre, que la réalité extérieure n'ait pas, mais qui lui corresponde et puisse lui être conforme. Or l'esprit, quand il conçoit les quiddités, n'a qu'une simple similitude de la réalité extramentale, comme le sens quand il reçoit l'espèce de l'objet sensible (1). Mais quand il commence à juger de la réalité connue, alors ce jugement même de l'esprit est quelque chose qui lui est propre, qui ne se trouve pas dans la réalité extramentale. Et quand le jugement est conforme à la réalité extramentale, on dit qu'il est vrai. » Puis le saint Docteur explique que la formation des quiddités ou définitions ne comporte vérité ou fausseté qu'en tant qu'elle inclut un jugement rapportant ces quiddités à leurs objets.

(1) Nous avons expliqué plus haut en quel sens très spécial sont pris les termes de similitude et d'espèce dans la doctrine thomiste.

Ce n'est nullement, semble-t-il, trahir la pensée de saint Thomas que de traduire ainsi ses paroles : Pour que l'on puisse parler de conformité ou de difformité dans la connaissance, et donc de vérité ou de fausseté logique, il faut qu'il y ait déjà *dans l'ordre objectif* deux termes connus, comparés, rapportés l'un à l'autre ; or, cela ne se trouve que dans le jugement, donc le jugement seul est susceptible de vérité ou fausseté logique.

Il est vrai que saint Thomas propose ailleurs un autre argument qui a l'air de refléter une autre doctrine : la vérité, dit-il (1), n'est que dans le jugement, parce que seulement dans le jugement l'esprit connaît sa conformité à la chose. Donc, concluent certains commentateurs, avant le jugement il y avait déjà conformité, mais elle n'était pas connue, il y avait déjà vérité logique fondamentale, mais non encore vérité logique parfaite ou formelle.

Cette interprétation nous paraît inexacte et en contradiction avec les paroles mêmes du Docteur angélique. Procédant dans sa Somme de façon synthétique, il mène de front l'étude des deux vérités, ontologique et logique, et montre leurs rapports mutuels. Que grâce à la double espèce impresse et expresse, dont la Psychologie établit l'existence, l'esprit devienne, dans l'appréhension, conforme à la réalité qu'il connaît, c'est sa vérité ontologique à lui, en tant qu'il est connaissant, ce n'est pas encore une vérité logique (2). Celle-ci n'entre en scène que lorsque l'esprit, dans une synthèse qui est son œuvre, qui lui est propre, affirme de la chose connue qu'elle est telle, ou simplement qu'elle est. Bref, la vérité « inchoative » que l'on reconnaît d'ordinaire à l'appréhension doit s'entendre en ce sens que cette première opération de l'esprit fournit l'un des termes du rapport qui sera la vérité : elle révèle la chose, et quand l'esprit aura attribué à cette chose un prédicat quelconque, quand il aura effectué à son sujet la synthèse qui s'appelle

(1) Par exemple, *Summ. th.* 1ª p., q. XVI, a. 2.

(2) Cela ressort des paroles qui commencent le corps de l'article cité, comme de celles qui le terminent : « Cum autem omnis res sit vera secundum quod habet propriam formam naturæ suæ, necesse est quod intellectus in quantum est cognoscens, sit verus, in quantum habet similitudinem rei cognitæ, quæ est forma ejus in quantum est cognoscens... Veritas igitur potest esse in sensu, vel in intellectu cognoscente quod quid est, ut in quadam re vera. »

un jugement, alors seulement on pourra parler de vérité (1).

*
* *

Le lecteur se demande peut-être où nous voulons en venir avec toutes ces considérations, et si nous n'avons pas perdu de vue la question que nous avions abordée en commençant. Qu'il se rassure. Nous voulions trouver une définition de la vérité qui ne fût ni trop stricte, au point d'empêcher la rencontre avec les idéalistes sur un terrain commun, ni trop large, au point de ne plus nous permettre, à nous-mêmes, la sortie hors du phénoménisme. Or, voici la formule à laquelle nous avons fini par aboutir : l'appréhension, étant une connaissance, est la connaissance de quelque chose, de quelque chose que l'acte de connaissance n'a pas constitué, mais simplement constaté ; au sujet de ce quelque chose, nous formons des jugements, par lesquels nous lui attribuons certains prédicats et lui en refusons d'autres : quand nous lui attribuons des prédicats qu'il possède en effet ou lui refusons des prédicats qu'il ne possède pas, il y a vérité ; dans le cas contraire, il y a fausseté. C'est la vieille définition d'Aristote : « Dire des choses qui sont qu'elles sont, de celles qui ne sont pas qu'elles ne sont pas, voilà la vérité. » Il nous reste à montrer que cette définition si simple permet de constituer la critériologie et de mener la lutte contre l'idéalisme.

Et d'abord, il est clair que notre notion de la vérité nous met en possession d'un critère, d'usage absolument universel ; ce critère, c'est l'évidence. La plus élémentaire réflexion sur nos processus intellectuels nous atteste que le jugement n'est pas une synthèse aveugle, mais qu'il exprime, ou du moins prétend exprimer, le contenu objectif de nos appréhensions ; si j'affirme que tel objet est blanc, c'est que je l'ai perçu tel, ou crois l'avoir perçu tel. Le fait de l'erreur, loin d'infirmer cette donnée de

(1) C'est bien ainsi qu'explique la vérité inchoative de l'appréhension l'un des auteurs de manuels récents qui passent pour avoir le mieux compris la pensée de saint Thomas, le P. Remer, S. J. Cf. *Summa Prælectionum philosophiæ scholasticæ*, Prati 1900², t. I, p. 144. Parmi les textes importants du Docteur Angélique, il ne faut pas oublier *I Sent.* XIX, q. V, a. 1.

conscience, vient lui donner, au contraire, la plus éclatante confirmation : je m'aperçois que je me suis trompé parce qu'un regard plus attentif me fait percevoir l'objet autre que je ne l'avais affirmé d'abord : j'en tire la conséquence, non qu'il faut désespérer d'atteindre la vérité, mais qu'il faut être prudent, et n'affirmer que ce qu'on a vu (des yeux du corps ou de ceux de l'intelligence, cela va sans dire). Qui n'admet pas cela ne peut aller plus loin, mais aussi bien il va à l'encontre d'une donnée élémentaire et primordiale de la conscience, et dès lors son opposition ne saurait nous arrêter (1).

Nous avons dit que la vérité supposait la conformité d'un jugement à une réalité. Cette réalité, nous ne l'avons pas caractérisée autrement qu'en disant qu'elle est indépendante de l'acte même de connaissance. Mais est-elle indépendante du connaissant lui-même et quel est le degré de cette indépendance ? c'est une question que nous n'avons pas encore directement touchée. Et comme c'est là proprement la « Question critique », il faut dire comment la critériologie la pourra aborder.

Cette question se dédouble, quand on prend soin de distinguer les connaissances de l'ordre idéal et celles de l'ordre réel, ou, pour parler plus simplement, l'abstrait et le concret. On peut demander si les « choses » que nous voyons et touchons, avec les qualités qui nous les rendent perceptibles, ont une existence indépendante de la nôtre et du travail de notre esprit, ou si elles sont constituées comme objets de nos intuitions sensibles par notre propre activité. On peut poser la même question au sujet des idées universelles que nous concevons à leur occasion, et surtout des rapports que nous percevons entre ces idées.

(1) Dans cette reconnaissance du caractère du jugement comme expression d'une perception, S. Ém. le Cardinal Mercier et, après lui, le R. P. Jeannière voient le point central de la critériologie. Nous y verrions, nous, plutôt un simple *Prænotandum*, une observation préliminaire. Elle est nécessaire dès le début, parce que, sans elle, on ne peut rien démontrer ni montrer. D'ailleurs que gagne-t-on à la reculer ? Qui n'est pas disposé à l'admettre en commençant, n'y sera pas davantage incliné plus tard ; il sera déçu quand il verra à quoi tendaient tous les efforts d'accommodement. Et pour lui montrer que sa conception du jugement n'est pas soutenable, que lui-même ne s'y tient pas, que c'est parce qu'il voit la blancheur en cet objet qu'il affirme que cet objet est blanc, il n'est pas nécessaire d'attendre.

La première de ces deux questions est proprement celle de l'idéalisme classique. Elle porte sur l'existence, indépendante de nous, des choses sensibles et de leurs qualités. Que les choses existent ainsi, qu'il y ait un monde extérieur, c'est à quoi nous donnons un assentiment irrésistible, de l'aveu même de ceux qui essaient d'en contester la légitimité. Le jugement que nous formons ainsi exprime-t-il une évidence immédiate, ou bien est-il la conclusion d'un raisonnement? On sait qu'il y a à ce sujet une controverse qui divise les adversaires de l'idéalisme. Les uns optent pour un raisonnement ; d'après eux la connaissance immédiate n'atteint jamais que des modifications subjectives, mais la réflexion, basée sur le principe de causalité, nous montre que certaines de ces modifications exigent une cause extérieure. Les autres (nous avons dit ailleurs nos raisons de nous mettre avec eux) estiment que le principe de causalité serait impuissant à opérer ce passage, que la connaissance atteint immédiatement et des choses extérieures et des états intérieurs, que leur hétérogénéité radicale oblige à distinguer ; dans cette seconde réponse, il n'est ni possible, ni nécessaire, de prouver directement la réalité du monde extérieur ; le philosophe peut et doit seulement montrer indirectement que s'il n'y avait pas de choses, la division de nos perceptions en internes et externes, qui est un aspect primordial de notre vie psychologique, n'aurait pas de raison d'être et même serait rigoureusement impossible, puis que les objections des idéalistes trouvent une solution facile, les objections *a priori* dans une analyse des conditions de la connaissance, les objections de fait dans la pénétration très intime de l'imagination dans la sensation externe.

Mais enfin, directe ou indirecte, cette démonstration de l'existence du monde extérieur constitue un « discours » intellectuel, et donc suppose des notions et des principes abstraits. Or la valeur de ces éléments est, avons-nous dit tout à l'heure, une des parties de la question critique. N'y a-t-il pas une sorte de pétition de principe, à s'en servir pour résoudre l'autre partie, placée la première? En toute rigueur, oui, nous avouons qu'il en est ainsi. Et si la critériologie est envisagée non comme une simple confirmation dans les données du sens commun, mais comme une véritable conversion de

l'erreur à la vérité, si les doutes qu'on y examine constituent, non un pur artifice de méthode, mais une réelle indétermination à lever, si les arguments qu'on y emploie sont regardés comme de vraies démonstrations et non comme de simples analyses, alors nous convenons qu'il y a lieu d'établir la valeur des jugements de l'ordre idéal avant celle des jugements de l'ordre réel. Examinons si la chose est possible.

La question de la valeur des notions idéales n'est autre que la fameuse question des universaux. Toutes les thèses qui la traitent, à la manière classique, qui est la bonne, peuvent fort bien être proposées avant la réfutation de l'idéalisme. Quel sera le résultat obtenu ? Que les idées universelles sont vraiment obtenues par *abstraction,* c'est-à-dire qu'elles supposent que les objets de nos intuitions sensibles (quelle qu'en soit d'ailleurs la valeur ontologique) présentent entre eux des caractères communs, et que notre intelligence est capable d'isoler sous son regard ces mêmes caractères. Les idées ne sont donc pas de purs signes de ces objets, elles n'ont pas non plus besoin d'être réalisées à part, elles sont « formellement dans l'esprit, fondamentalement dans les individus ». Tout cela garderait un sens plausible, encore que les objets de nos intuitions sensibles devraient à notre esprit leur réalité.

Mais dans ces démonstrations déjà, on fait usage des principes ; on suppose donc que ceux-ci ont une valeur déjà reconnue, qu'ils ne sont pas des synthèses aveugles, de pures lois de notre esprit. N'allons-nous pas ici être acculés à une difficulté insurmontable, être obligés de mettre à la base de notre Critériologie un « postulat », ce qui serait en ruiner toute la force, et *dare manus victas?* Non ; la difficulté a déjà été surmontée. Nous avons dit, en faisant l'analyse de la connaissance, que considérer le jugement comme une synthèse aveugle, comme un décret sans raison, était mépriser la donnée la plus élémentaire, la moins récusable, de la réflexion sur cet acte de notre vie psychologique. Et cela suffirait ; si nous affirmons un rapport entre deux idées, c'est que ces deux idées ont entre elles ce rapport, il est aussi objectif, aussi réel (1) qu'elles-

(1) Réel ici signifie indépendant de l'acte même de connaissance.

mêmes ; si maintenant ces idées sont obtenues par simple abstraction des objets de nos intuitions sensibles, elles ont, fondamentalement, même réalité que ceux-ci ; et si enfin ceux-ci sont des choses en soi, indépendantes de nous, données à nos facultés de connaissance, la question critique entière est résolue.

On peut encore écarter d'une autre manière la difficulté fondamentale. Il suffit de remarquer que le doute sur la valeur des principes est impossible, voire inconcevable : la formule même dans laquelle l'esprit se le proposerait supposerait ces principes; ils sont inclus dans toute démarche de l'esprit. C'est le cas de répéter la fameuse objection des partisans de l'immanence contre la possibilité d'une perception immédiate de l'extérieur : « L'esprit ne peut pourtant pas sortir de lui-même ! » Comme il s'agirait ici pour lui de se regarder du dehors, de contrôler ses propres démarches, la boutade est parfaitement justifiée.

Nous venons de procéder analytiquement, d'examiner quelles conditions nous imposait le but à obtenir. En terminant, suivons la voie inverse et faisons la synthèse. Au départ, une analyse de la connaissance nous donne la distinction du sujet, de son acte, et de l'objet de cet acte ; puis la formation par l'esprit d'un jugement, pour exprimer ce que l'appréhension a révélé de cet objet, introduit la notion de vérité. La certitude est le repos dans un jugement reconnu, par une évidence immédiate ou médiate, conforme à ce qu'est l'objet. Tout cela, ainsi que les divers degrés de certitude, le rôle de la volonté dans l'assentiment, les causes de l'erreur, forment la Critique générale, partie plus constructive que polémique où, à condition de présenter des notions bien claires, on ne peut rencontrer d'adversaires sérieux. Au début de la Critique spéciale, un retour sur l'analyse de la connaissance montrera qu'il ne peut être question de démontrer la valeur absolue des premiers principes, qu'un doute à leur sujet est d'ailleurs totalement dépourvu de sens : ils ne sont pas des lois de notre esprit, mais des lois des idées et des choses. Mais que sont les idées et les choses? des productions de notre esprit? La réponse négative est donnée pour les idées par la thèse classique sur les univer-

saux qui les montre fondés sur les choses et, pour les choses elles-mêmes, par la réfutation *ex absurdo* de l'idéalisme et l'explication des fameuses « erreurs des sens ». Rien n'empêche de terminer par une étude sur la manière dont se forment nos jugements médiats ; il sera facile de montrer comment en dernière analyse se résolvent en évidences immédiates les divers procédés du discours, déduction, induction, raisonnement basé sur le témoignage.

Ainsi peut se développer la Critériologie suivant un plan qui est, à peu de chose près, celui qu'ont rendu classique les travaux des premiers néo-scolastiques. On a donné un jour l'alarme au sujet de la solidité de leur œuvre. En effet, une révision s'imposait, afin d'adapter cette apologétique de la raison aux exigences raisonnables de la lutte actuelle ; il a suffi de bien préciser le point de départ, de justifier la marche. Le dogmatisme peut garder ses positions : on le savait bien par avance ; mais s'être confirmé dans cette assurance, après avoir affronté le tumulte de la bataille, c'est le sujet d'une calme et profonde joie.

PAUL GÉNY.

COURS DE THÉODICÉE

Professé par Mgr D'HULST

A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS EN 1881 et 1882

(troisième article) (1)

ANALYSE DU COURS DE THÉODICÉE (SECONDE ANNÉE)

L'ACTION DE DIEU.

I. — L'action interne, la vie de Dieu.

1° — *Étude rationnelle sur la vie de Dieu.*

(*Leçon VIII*). — Dieu est acte essentiel ; donc acte intime, car rien d'essentiel ne peut lui venir du dehors.

En quoi consiste l'acte intime de Dieu ? C'est le secret de la conscience divine. La Révélation nous dit ce secret. La raison peut en esquisser quelques traits par l'induction transcendantale.

Le principe de cette induction est qu'il faut affirmer de l'acte divin tout le positif de l'acte intime des créatures et nier la limite.

Toutes les créatures ont un acte intime :

1° Dans la matière inorganique : D'après les dynamistes, c'est la perception sourde des monades ; d'après les atomistes, c'est la résistance des atomes.

2° Dans la matière organisée, des propriétés nouvelles (mou-

(1) Voir la *Revue de Philosophie* de décembre 1912 et de janvier 1913.

vement spontané, création et conservation de formes) accusent le progrès de l'acte intime. — Chez l'animal, de nouvelles fonctions (fonctions de relation) font apparaître des formes nouvelles : sensations et perceptions. — Chez l'homme, progrès immense : production de formes permanentes et universelles ; les idées, produit de la puissance intellectuelle, qui se complète par la puissance de vouloir : l'une et l'autre appellent un objet.

La pensée et la volonté sont la plus haute forme de l'acte créé, forme d'autant plus parfaite qu'elle est 1° plus dégagée du sensible ; 2° moins passive et plus féconde ; 3° plus proportionnée à son objet ; 4° plus rapprochée de son objet.

Donc l'acte intime de Dieu sera un acte d'intelligence et d'amour 1° parfaitement spirituel ; 2° parfaitement actif, spontané, fécond ; 3° réalisant l'équation parfaite de l'intelligence à la Vérité infinie, de l'Amour à la Bonté infinie ; 4° réalisant dans l'Être divin l'identité substantielle du sujet et de l'objet : le sujet étant le Principe intelligent et aimant, l'objet étant l'Être un, vrai et bon.

Voilà le terme d'une induction légitime. C'est le maximum de l'effort rationnel dans l'étude de la vie de Dieu.

2° — *La Vie divine d'après les données de la Révélation.*

(*Leçon IX*). — La raison distingue en Dieu l'être, la pensée, l'amour. — La Révélation confirme cette donnée et la dépasse : elle attribue à ces trois termes la personnalité (individualité consciente).

1° Le Dieu unique existe en trois personnes.

2° Ces trois personnes sont distinctes, et non comme de simples modalités.

3° Elles sont égales, et chacune est Dieu.

4° Elles sont hiérarchisées, et cette hiérarchie d'origine est l'unique fondement de leur distinction.

La théologie a philosophé sur ce dogme. Pour elle, l'idée-mère c'est la hiérarchie d'origine, idée révélée :

1° Le Père n'a pas d'origine.

2° Le Fils est engendré par voie d'intelligence. Cette produc-

tion intellectuelle est une paternité, une génération véritable. Elle fonde et la distinction et l'égalité, et la consubstantialité entre le Père et le Fils.

3° Le Saint-Esprit procède par voie d'amour. Il procède du Père et du Fils comme d'un seul principe. Cette spiration n'est pas une génération. Elle fonde, entre les deux premières personnes et la troisième, la distinction, l'égalité et la consubstantialité.

Où est le mystère ? Il est dans la personnalité des trois termes. — Où est la clarté ? Elle est dans leurs relations d'origine. — Où est la contradiction ? Nulle part... Nous dirons que ces notions sont au-dessus de notre expérience. *C'est que, comme dit saint Thomas, nous ne connaissons Dieu naturellement que tel qu'Il se révèle par la création ; or la création, étant commune à la Trinité tout entière, ne peut nous dévoiler la distinction des personnes.*

Mais quand nous avons reçu cet enseignement divin, quelle lumière !... Le dogme de la Trinité éclaire et perfectionne l'idée du Dieu transcendant, du Dieu vivant.

II. — L'action externe de Dieu.

(*Leçon X*). — L'opération extérieure de Dieu se rattache à son acte intime par trois racines : la science, la puissance et la bonté, type, moyen et motif de l'acte créateur, la science qui Lui montre son être imitable à des degrés divers, la puissance qui est capable de réaliser ces imitations, la bonté qui Lui fournit un motif de le vouloir.

La science de Dieu.

(*Leçon XI*). — La science de Dieu est une en elle-même, multiple en ses objets. Dieu connaît.

1° *Lui-même :* — Conscience adéquate, qui égale la connaissance à l'objet connu. Cette équation de l'Infini connaissant à l'Infini connu constitue la Vérité divine.

2° *Tous les possibles, toutes les essences :* — Il les voit en Lui-

même et leur confère leur être formel par son entendement : Science d'Intelligence.

3° *Toutes les réalités créées :* — Science de Vision. Que Dieu connaisse ce qu'Il a fait, il serait absurde de le nier. Mais toute vision semble impliquer de la passivité chez le voyant, et il ne peut y avoir de passivité en Dieu. Il y a là un problème.

Solution Thomiste : Dieu voit tout dans sa volonté comme dans la cause universelle. Alors rien de passif dans sa connaissance.

Solution anti-Thomiste : Cette connaissance *in causâ* appartient à Dieu, mais ne suffit pas. Il faut qu'Il connaisse les choses en elles-mêmes. Cette connaissance n'implique passivité que chez les êtres qui en sont susceptibles. En Dieu tout est en acte : l'accidentel de la connaissance est et demeure tout entier dans l'objet connu. L'essence divine, qui est pour Dieu l'idée représentative de tout, lui montre les choses comme elles sont : les possibles comme existant nécessairement en Lui, les réalités comme douées d'une existence contingente hors de Lui.

4° *Les futurs contingents :* — C'est une catégorie de réalités qui donne lieu à une difficulté spéciale. Le futur n'est pas : comment peut-il être connu de Dieu? Les Thomistes répondent que Dieu connaît les futurs dans sa volonté de les produire plus tard. Les anti-Thomistes en conviennent, mais ajoutent que Dieu les connaît en eux-mêmes, parce qu'il n'y a pas de temps pour Lui.

5° *Les futurs libres :* — Catégorie spéciale de futurs contingents où la difficulté s'aggrave.

(*Leçon XII*). — Le système Thomiste rend la prescience facile à comprendre, la liberté à peu près impossible. Le système moliniste, consolidé par la théorie de la science des conditionnels, est compliqué, mais sérieux.... Il semble à plusieurs ménager la liberté humaine plus que le Thomisme, et c'est un grand avantage. — D'autres cependant trouvent que cette vérité objective des conditionnels libres se rapproche beaucoup du déterminisme...

L'antinomie entre la prescience divine et la liberté apparaît dans la partie profonde et reculée de la connaissance, là où il

est évident d'avance qu'une claire vue est impossible ici-bas. Donc la contradiction n'est pas évidente. Il faut affirmer les deux vérités : Dieu voit tout et l'homme est libre.

Le vouloir divin.

(*Leçon XIII*). — La science divine fournit le type de la création. Le vouloir efficace de Dieu en est le principe ou le moyen.

Dieu est volonté : une en elle-même, multiple en ses objets.

Dieu veut d'abord son propre Être, sa propre bonté. Il veut aussi l'être des créatures.

Est-ce par une même volonté ? Il semble que non, car la création serait nécessaire. Et pourtant il le faut, sans quoi l'acte de Dieu perdrait sa simplicité.

Est-ce par une volition contingente ? Il semble que oui, sans quoi la création ne serait pas contingente. Et cependant c'est impossible, car Dieu est acte pur.

L'antinomie se résout, si l'on considère qu'il ne faut pas assimiler la causalité première de Dieu à la causalité seconde des créatures. Dans celle-là il n'y a rien de passif, rien de potentiel, et tout le contingent se trouve dans le terme, non dans la cause.

Ce mode de causalité nous semble obscur, c'est vrai, mais faut-il s'en étonner ? Nous ne connaissons pas, nous ne pouvons pas connaître le mode d'opérer d'une cause parfaite, transcendante, toute en acte. Nous savons par l'évidence rationnelle que Dieu est en acte. Nous savons que le monde est contingent. Nous avons donc le droit de conclure que dans cette opération mystérieuse tout le contingent, tout l'accidentel passe dans le terme sans rider la surface immobile de l'Être divin. Nous voyons que cela doit être, nous ne verrons jamais, du moins ici-bas, comment cela est. D'ailleurs le *comment* de la causalité seconde n'est guère plus compréhensible.

La conservation et le concours divin.

(*Leçon XIV*). — L'opération extérieure de Dieu a pour premier terme la création. Y a-t-il un second terme, la conserva-

tion? *Oui, cela est indispensable, parce que la persévérance de la créature dans l'être n'est pas plus nécessaire que sa création, et serait en effet sans cause si Dieu n'en était la cause.*

L'action conservatrice porte non seulement sur l'être de la créature, mais encore sur sa puissance qui mesure son degré d'être, et sur son acte, car le domaine du Créateur est universel.

(*Leçon XV*). — *Le concours portant sur tout acte de la créature, doit s'appliquer même aux actes libres. Comment concilier cela avec la liberté?*

Après beaucoup de controverses, le mystère demeure. Peut être d'ailleurs la solution du problème est-elle en dehors des formules thomiste, moliniste et congruiste. Quoi qu'il en soit, il reste ceci de certain :

Dieu est actif, les créatures aussi, mais l'activité de la cause première domine et compénètre celle de la cause seconde, la soutenant sans l'absorber.

Dieu est libre, l'homme aussi, mais la liberté de Dieu compénètre la liberté humaine, la meut doucement sans la forcer, sans la détruire, maintient en elle et son efficacité et le pouvoir mystérieux de ne pas agir qui est la condition propre de l'agir librement.

(*Leçon XVI*). — *L'omniprésence divine.* — Le concours divin n'atteint pas seulement les êtres isolés, mais leurs rapports, le *nexus* de l'univers. Cette relation de Dieu au monde se résout en deux éléments : l'omniprésence et le gouvernement.

L'omniprésence est le rapport de Dieu au temps et à l'espace. Dieu est indépendant du temps (éternité absolue) : mais, présent à chaque action des créatures par son concours, Il se trouve par là même en rapport avec toutes les séries qui constituent le temps. De même, indépendant de l'espace (immensité absolue), Il se trouve, par son action conservatrice de l'être, par son omniscience et par son concours, présent à toutes choses et par suite à tout lieu.

(*Leçon XVII*). — *Le gouvernement divin. — Dieu accomplit-il dans le monde les deux actes du gouvernement : prévoir et pourvoir, conception et réalisation de l'ordre?*

Dieu conçoit l'ordre du monde. Quand nous cherchions à démontrer la préexistence de l'intelligence dans le monde, nous

constations l'ordre et de là nous remontions à l'ordonnateur. Maintenant nous connaissons l'Ordonnateur, et il nous suffit de rencontrer son ouvrage pour affirmer que sa pensée s'y retrouve. Ainsi l'intelligence divine est le sujet de l'ordre (*subjectum ordinis*). *Par là s'explique le principe de l'induction, la pensée de Dieu s'est empreinte deux fois,* une fois dans les choses à l'état potentiel (*potentia passiva*), une fois dans l'intelligence humaine à l'état virtuel (*potentia activa*). Pourquoi en face d'une suite de phénomènes suis-je fondé à compter sur la permanence et autorisé à chercher la loi ? Parce que la trace de Dieu est sur ces choses et que sa ressemblance est en moi : dans les choses la main de l'ouvrier ; en moi le reflet de son génie.

Dieu réalise l'ordre : car l'activité divine a pour objet tout ce qu'embrasse sa sagesse. *C'est le concours divin appliqué au système cosmique.*

Le motif de l'action externe de Dieu.
Le Problème du mal.

(*Leçon XVIII*). — Toute action intelligente a une fin. Quelle est la fin de l'acte Créateur ?

Est-elle hors de Dieu ? — Hors de Dieu il n'y a rien encore.

Est-elle en Dieu ? — En Dieu rien n'appelle la création.

En Dieu rien n'appelle la création, je distingue. Rien ne l'exige, c'est vrai ! — Rien ne la motive, je le nie. Dieu, comme l'homme, veut nécessairement le bien, le bonheur ; et comme Il le trouve en Lui, rien ne le contraint ni ne l'oblige à le chercher hors de Lui. Mais Il conçoit que sa bonté peut s'épancher et que cet épanchement est bon. Cela suffit pour que Dieu puisse vouloir la création. Ainsi Dieu crée librement pour répandre sa bonté, et donc pour donner à la créature la perfection naturelle, le bonheur, la perfection morale.

(*Leçon XIX-XX*). — Mais l'observation révèle dans le monde un déficit, au moins partiel, de cette triple perfection. C'est le mal ontologique, physique, moral.

Comment concilier tout cela avec les attributs divins ?

Écartons le mal ontologique, qui n'est que la limitation de l'être. C'est la condition essentielle de toute créature : 1° Dans

l'être individuel, c'est son essence même, 2° Dans l'univers, ce ne serait un mal que s'il y avait un degré maximum de perfection ontologique; — si un monde composé de créatures égales était nécessairement meilleur qu'un monde mêlé; — enfin, si Dieu était obligé de créer le meilleur monde. Or aucune de ces trois hypothèses n'est évidente, ni même admissible. Reste donc à expliquer le mal physique et le mal moral.

N'y a-t-il pas antinomie, 1° entre la puissance et la bonté divines et le mal physique;

2° entre la puissance et la sainteté divines et le mal moral;

3° entre la prescience, la puissance et la bonté divines et le mal physico-moral, le châtiment?

1° *Nous ne pouvons raisonner que sur le mal physique de l'homme.* Or il n'est pas évident que le degré actuel de ce mal dépasse ce qu'un Dieu bon peut permettre en vue d'un bien ultérieur. La vie est encore un bien relatif : on peut d'ailleurs l'améliorer par la vigoureuse formation de la morale chrétienne. Toutefois, si l'on veut dire que l'état actuel du monde n'est pas tel qu'un Dieu juste et bon aurait été incliné par sa bonté à le faire tout d'abord, le chrétien n'y contredira pas absolument, mais il vous racontera l'histoire de la chute originelle, qui a privé l'humanité, sinon de ce qui était dû, au moins de ce qui était convenable à l'état d'innocence.

2° *a) Dieu ne coopère pas au mal moral comme tel. Il n'y coopère que physiquement par son concours, qui n'est pas un mal. b) Dieu est-il tenu d'empêcher le mal?* Il ne pourrait empêcher tout le mal moral que de deux manières : ou en nous ôtant la liberté, ce qui n'est pas un bien; ou en assurant par des moyens spéciaux et extraordinaires le bon usage constant de la liberté. Or on ne peut pas prouver qu'il y soit tenu. — Il faut renoncer à trouver le *pourquoi* de la permission du mal.

3° Le mal physico-moral ou le châtiment est l'une des suites naturelles du mal moral. Donc, si Dieu n'est pas tenu d'empêcher tout mal moral, Il n'est pas tenu de renoncer à tout châtiment.

Ces réponses suffisent pour montrer qu'il n'y a pas contradiction réelle entre le fait (existence du mal) et le droit (perfection de Dieu). La raison ne peut exiger davantage.

Le cœur est plus exigeant. La philosophie ne se charge pas de répondre au cœur ; mais la religion s'en charge. Allez demander cette réponse au Dieu du Calvaire !

RAPPORT DU THÉISME AUX BESOINS DE L'AME HUMAINE

I. — Le Vrai Dieu et le besoin de la moralité.

(*Leçon XXI*). — Le besoin de la moralité est incontesté, même et surtout aujourd'hui. Mais on en veut faire un *postulat,* dont l'analyse serait impossible. De fait cette analyse est impossible :

1° Dans le déterminisme : Les déterministes qui veulent sauver la morale (Secrétan) supposent chez l'homme une illusion de liberté, liée à une illusion de moralité, et produisant les mêmes bons effets qu'une responsabilité véritable. Cette tentative est vaine, car : *a*) elle supprime l'obligation pour l'initié *qui prend conscience de son illusion ;* b) *elle repose sur une contradiction, puisqu'elle accorde créance à la faculté de connaître en tant qu'elle affirme le déterminisme cosmique, et la lui refuse en tant qu'elle affirme la réalité du devoir qui ne serait qu'une illusion.*

2° Dans l'utilitarisme individuel : l'expérience de ce qui est le plus utile ne peut créer une obligation.

3° Dans l'utilitarisme collectif : Ou la tendance au bien collectif est déterminante, et nous retombons dans le déterminisme. Ou elle ne l'est pas, et je demande en quoi elle est obligatoire. Qu'elle soit sentie comme telle, je ne le nie pas, c'est le fait de conscience ; mais que la situation de l'individu dans le tout explique le caractère obligatoire de cette tendance, je ne le vois point.

Au contraire, l'analyse explicative de la moralité est possible dans le théisme : J'admets pour diverses raisons l'existence de Dieu, cause universelle et perfection absolue. Je constate d'autre part en moi et chez mes semblables la conviction invincible de l'obligation morale et de la responsabilité. Entre ces deux données, je découvre une merveilleuse harmonie : si Dieu est parfait

et Cause universelle, Il doit être Maître universel et donc mon Maître et ma Loi, et Il a dû de quelque manière me faire connaître l'ordre que je dois garder dans mes choix libres : c'est sa voix que j'entends dans ma conscience.

Cette explication fortifie la Morale en lui donnant une base, un caractère de constance et d'autorité, un contrôle vivant, une sanction. Ces quatre éléments sont inséparables de la notion du Dieu personnel.

II. — Le Vrai Dieu et le sentiment religieux.

(*Leçon XXII*). — L'existence du sentiment religieux est incontestée. Mais a-t-il un objet?

Le subjectivisme sentimental répond a priori : *Il n'a pas d'objet;* si Dieu se démontrait, on ne l'aimerait pas, parce qu'on n'aime pas un théorème. — *C'est un étrange postulat que d'affirmer que le sentiment religieux perdrait à se préciser sur un objet.*

Pour l'idéalisme il y a un objet idéal et non réel. Ce système suppose l'incompatibilité de l'Idéal et du Réel.

Le théisme affirme la réalité de l'objet idéal du sentiment religieux.

De ces trois systèmes, le vrai est celui qui s'harmonise seul avec les éléments dont se compose de fait le sentiment religieux, adoration, culte, sacrifice, prière, action de grâces, expiation. Or ces choses n'ont de sens que dans la donnée théiste. Donc, ou le sentiment religieux est un défaut, une infirmité de la nature humaine, ou le théisme est la vérité. Le Dieu que nous avons trouvé au bout de nos inductions, est un Dieu parfait : c'est l'idéal que la religion réclame : — un Dieu Créateur, maître de son ouvrage : c'est le Seigneur que la religion adore ; — un Dieu Providence : c'est le Père que la religion prie, à qui elle offre ses actions de grâces ; — un Dieu juste : c'est le Juge dont la religion s'essaie à fléchir la colère.

III. — Le Vrai Dieu et la tendance au surnaturel et au mysticisme.

(*Leçon XXIII*). — L'humanité a une tendance générale à rechercher un mode supérieur et mystérieux de communication avec la Divinité.

La nature étant l'ensemble des puissances d'un être ordonnées à sa fin, le surnaturel sera ce qui relève la fin et exalte les puissances. Dans un sens plus restreint, on appellera surnaturel tout fait qui n'a pas de cause naturelle proportionnée. De là deux espèces de surnaturel : 1° le surnaturel théologique qui consiste dans l'élévation de la créature intelligente à une fin supérieure aux exigences et aux puissances de toute nature créée; 2° le miracle.

Trois différences entre ces deux espèces de surnaturel : 1° Le premier affecte la créature morale pour modifier ses conditions d'existence et sa destinée. Le second a pour objet un phénomène quelconque, ordinairement physique. 2° Le premier appartient aux fins générales de la création. Le second est transitoire. 3° Le premier est inconscient (dans l'état présent). Le second est apparent.

Mais le second est révélateur du premier. Il lui sert de lettre de créance. Pour cela il faut qu'il soit lui-même constaté.

Le surnaturel implique la liberté divine. Voilà pourquoi toutes les doctrines panthéistes et déterministes le rejettent *a priori*. Le surnaturel suppose le vrai Dieu *du théisme*.

Le mysticisme a plus d'un rapport avec le surnaturel. Il ne se confond pas avec lui. L'essence du mysticisme, c'est un commerce affectif avec la Divinité. On conçoit cette tendance et cette recherche même dans l'ordre purement naturel. Le vrai mysticisme appartient à l'ordre surnaturel. Il repose sur le fait de l'alliance librement consentie de Dieu avec l'homme.

Le théisme, en maintenant la distinction personnelle de Dieu et de l'homme, coupe court à toutes les exagérations du mysticisme hindou.

CONCLUSION

VUE GÉNÉRALE DU THÉISME

(*Leçon XXIV*). — Une doctrine se juge par sa valeur intrinsèque, et par ses rapports avec d'autres vérités.

Or, le théisme est une doctrine : 1° vraiment scientifique par le caractère rationnel de sa méthode ; 2° consistante et bien enchaînée : on peut y signaler des obscurités, des antinomies apparentes, pas de contradictions.

D'autre part, il est en conformité avec *le bon sens* dont il perfectionne les données primitives.

La philosophie oscille entre l'empirisme et l'idéalisme. Le théisme tient le juste milieu.

Avec la science il ne présente aucune opposition ; il la continue en tant qu'il donne la clef de la finalité partout répandue dans l'univers.

Le théisme sert de base *au Christianisme* et reçoit de lui son couronnement.

Il réalise un progrès sur toutes *les cosmogonies.*

EXTRAITS DES LEÇONS SUR L'ACTION DE DIEU

Le vouloir créateur

(*Fragments de la Leçon XIII*).

Les causes que nous connaissons par expérience ont différentes manières d'entrer en activité, suivant leur nature. Les causes fatales sont déterminées par une action extérieure qu'elles subissent et qui met en mouvement la leur. Les causes libres se déterminent elles-mêmes, mais non pas sans avoir été ou provoquées par des impressions, ou du moins inspirées par un désir. Dans l'activité de toutes ces causes il y a un mélange de passivité ; la passivité précède et l'activité suit. Il y a en

outre à l'intérieur de la cause agissante quelque chose qui survient : c'est ce qu'Aristote et les Scolastiques appellent le passage de la puissance à l'acte. La cause qui n'agit pas n'est pas dans le même état que la cause qui agit ; elle est modifiée ou elle se modifie ; quelque chose passe des profondeurs de l'être à la surface, l'accident se greffe sur la substance.

En Dieu trouverons-nous quelque chose de semblable ? Tout d'abord il semble que nous devions le trouver, car enfin nous savons déjà que la création n'est pas nécessaire, qu'elle ne complète pas l'acte intérieur de Dieu. Autre est donc cet acte intime qui constitue la vie de Dieu, autre l'opération extérieure qui produit le monde. Eh bien ! au moment où Dieu produit le monde ne faut-il pas que survienne en Lui la volonté de le produire ? Une volonté peut-elle être efficace sans une volition ? Une volition qui aurait pu ne pas être n'est-elle pas quelque chose d'accidentel, quelque chose qui apparaît tout d'un coup à la surface de l'être ?

Mais d'autre part rappelons-nous que l'accidentel répugne à l'Être divin, que Dieu est tout en acte, qu'il n'y a rien en Lui de potentiel. Comment dire alors qu'Il se détermine, comme si, avant de le faire, Il était indéterminé ?

Ce problème est le plus difficile peut-être de toute la théodicée. Seulement, il appartient à la catégorie des questions sereines. L'élément moral n'y est pas engagé, c'est de la métaphysique pure.

Le principe de solution consiste à dire : il y a de l'accidentel, du contingent dans la création, mais seulement dans le terme ; dans la cause, il n'y en a pas.

D'abord il n'y a pas de passivité. Plus la cause est parfaite, plus elle met du sien dans son acte, et moins elle reçoit du dehors. La cause parfaite n'est donc pas déterminée, elle se détermine dans une parfaite indépendance. Jusqu'ici pas de difficulté sérieuse.

Mais quand je dis : elle se détermine, n'est-ce pas là de l'accidentel ? On dit : oui, dans le terme. — Mais le terme n'est pas encore. Dieu est, Dieu est nécessairement, Dieu se suffit, et vous me dites : cela va continuer ainsi sans que rien survienne de nouveau en Lui. Mais si rien ne survient de nouveau en Lui,

et s'il n'y a rien hors de Lui, et si rien ne peut commencer que par Lui, rien ne commencera. Dieu restera dans son acte pur et le monde ne sera jamais.

On peut répondre : ces mots qui expriment le passé, le présent, le futur sont inexacts ; c'est l'imperfection du langage humain. Dieu veut de toute éternité créer le monde, et Il veut que le monde commence dans le temps. La volonté de Dieu est constante, immuable ; son effet est contingent et temporaire.

Il y a du bon dans cette réponse. Mais elle ne va pas au fond de la difficulté. La grande difficulté n'est pas de concevoir que Dieu puisse décréter quelque chose sans se modifier. Écartons la question de temps. Considérons l'acte créateur comme présent, actuel. La volonté de créer fait-elle partie de l'acte essentiel de Dieu? En tant que puissance créative, évidemment ! Dieu a essentiellement le pouvoir créateur. Mais, en tant que volition créatrice ? Si la volition créatrice fait partie de l'acte essentiel de Dieu, la création est nécessaire, car la création suit nécessairement de cette volition : le néant ne résiste pas ; quand Dieu veut créer, la créature apparaît. Si donc la créature est contingente, ce n'est pas qu'elle puisse ne pas répondre à l'appel créateur, c'est que l'appel créateur peut ne pas être prononcé. Et voici alors la formidable question : comment Dieu reste-t-Il le même, sans modification, sans accident, qu'Il prononce ou ne prononce pas l'appel créateur ?

Je ne vois qu'une seule réponse : Nous ne connaissons pas, nous ne pouvons pas connaître le mode d'opérer d'une Cause parfaite, transcendante, toute en acte. Nous savons par l'évidence rationnelle que Dieu est tout en acte. Nous savons que le monde est contingent. Nous avonc donc le droit de conclure que, dans cette opération mystérieuse, tout le contingent, tout l'accidentel passe dans le terme sans rider la surface immobile de l'Être divin. Nous voyons que cela doit être, nous ne verrons jamais, du moins ici-bas, comment cela est.

Ainsi la difficulté reste énorme, mais elle est circonscrite. Elle porte sur le mode de causalité créatrice. Mais n'est-ce pas ici le cas de rappeler l'esprit humain à l'humilité ? A ceux qui seraient tentés de remettre en question les conclusions certaines qui nous ont fait affirmer Dieu, sa transcendance, sa suffisance

absolue, sous prétexte que la création est impossible, je répondrais : Vous déclarez impossible une chose qui par ailleurs s'impose avec évidence, et cela, parce que vous ne voyez pas le *comment* de sa production ! Mais êtes-vous bien sûrs de voir le *comment* de la causalité seconde? Vous ne le voyez pas du tout... Et on s'étonnerait que le mode de la causalité *transcendante* nous échappât ! Mais, c'est le contraire qui serait étonnant !

Pour parler le langage humain, il faut dire que le moyen de la création, c'est un vouloir efficace de Dieu. Mais, à peine prononcées, ces paroles appellent une correction qui est presqu'un démenti. Il n'y a pas, à proprement parler, de moyen de la création, parce qu'il n'y a pas d'acte intermédiaire entre l'Être de Dieu, complet et immuable, et le terme contingent qui est produit. Seulement, comme ce terme est réellement contingent, comme il ne tient en rien à l'acte intime de Dieu, nous n'avons pas d'autre idée qui puisse nous représenter cette production facultative que l'idée d'une volition libre. Cette idée est juste et fausse à la fois, juste en ce qui regarde le terme produit, fausse en ce qui regarde la cause. Les choses se passent hors de Dieu, comme s'il survenait en Dieu une volition créatrice. Mais rien ne survient en Dieu, il n'y a pas de volition créatrice. Il y a Dieu, acte pur, immuable, se suffisant pleinement ; il y a hors de Dieu un terme contingent qui apparaît à l'existence, recevant de Dieu tout ce qu'il est, sans que ce rapport, où de la part de la créature tout est passif, introduise dans l'activité divine l'ombre même d'une modification interne.

Ce rapport du Dieu qui ne change pas à l'être changeant de la créature, c'est son immutabilité relative, mille fois plus mystérieuse que son immutabilité absolue. Mais serait-elle un attribut divin, si elle n'était pas mystérieuse, et ne nous suffit-il pas d'être certains que Dieu est nécessaire au monde et que le monde n'est pas nécessaire à Dieu ?

Le rapport de Dieu au temps.

(*Fragment de la Leçon XVI*)

Que sera l'éternité relative de Dieu ? Ce sera son omniprésence dans la durée, sa présence à tous les temps.

Mais qu'est-ce que le temps ? Distinguer le temps relatif et le temps absolu.

Le temps relatif, c'est pour chaque être la succession de ses actes. Je l'appelle relatif, parce que dans cet isolement il n'est pas mesurable. D'abord, si l'être est inconscient, la succession ne peut être mesurée par lui, puisque c'est l'hypothèse, ni par d'autres, puisque nous le supposons isolé. S'il est conscient, il s'apercevra bien de la succession d'une partie de ses actes, mais pas de tous, tous n'étant pas conscients : et il n'aura pour en apprécier la durée qu'une mesure toute subjective et très exposée à l'erreur. Pour donner à la durée quelque chose d'absolu, il faut sortir de l'action isolée pour entrer dans le système des actions échangées. Alors les durées parallèles des existences que l'on considère se soudent les unes aux autres par une infinité de contacts. La mesure de la durée d'un être, ce n'est plus seulement la succession de ses actes ou de ses états, mais le rapport de cette succession aux successions collatérales dont il ressent à chaque instant l'influence. On pourrait comparer l'univers à une toile : les séries d'actions propres à chaque être seraient les fils parallèles qui composent la chaîne ; les actions réciproques qui mettent ces séries parallèles en contact seraient les fils transversaux qui composent la trame. Or, comme les fils parallèles sont indéfinis, qu'on n'en voit pas le bout, on ne pourrait pas dire, à les regarder seuls, quelle est leur longueur respective ; mais à cause des relations qui les unissent, on peut affirmer qu'à la rencontre d'un même fil transversal, la longueur est la même pour chaque fil parallèle, et cette longueur mesure la hauteur totale de la toile.....

Cela posé, que faut-il pour que Dieu soit présent à tous les temps ? Il faut et il suffit qu'il soit présent à chaque action de la créature, ce qui a lieu grâce au concours. Mais, parce que

le concours de Dieu atteint les actes de la créature, non seulement dans leurs séries parallèles, mais dans ce que j'appelais leurs séries transversales, dans leurs réactions réciproques, Dieu est présent à tous les instants du temps objectif et absolu, aussi bien qu'à tous ceux de la durée subjective.

On conçoit alors que l'éternité simultanée de Dieu n'exclue pas son rapport à la succession des créatures; car il est de l'essence de Dieu d'être la source et le soutien de l'être, de la puissance et de l'acte. Si l'être contingent apparaît, et partout où il apparaît, il est saisi par le domaine de Dieu. Supposez un foyer de lumière qui rayonne en sphère. Placez en un point quelconque de la sphère lumineuse un objet mobile : Il est aussitôt éclairé. Placez-le ailleurs, il est éclairé ailleurs. Retournez-le, il s'éclaire sur la face opposée. Ces changements tiennent à la mobilité de l'objet, combinée avec l'*immobilité active* de la source lumineuse. Si vous ne placez rien dans l'espace où elle rayonne, elle n'éclairera rien, et cependant elle rayonne toujours. Ainsi le changement ne vient pas d'elle, mais ce qui vient d'elle, c'est l'action permanente à laquelle sont tour à tour soumises ou soustraites les choses changeantes. Ainsi l'omniprésence de Dieu dans le temps nous apparaît liée à son universelle intervention.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — PHILOSOPHIE GÉNÉRALE

Mgr Farges : *La philosophie de M. Bergson.* Exposé et critique. Un vol. in-8° de 490 pages, Paris, 5, rue Bayard, 1912.

Ce livre, dont la logique et la clarté sont remarquables, ne s'adresse point à ceux des partisans de M. Bergson qui, à force de sympathie intellectuelle, se sont identifiés au maître, et qui ne peuvent plus que répéter sa pensée — ou ses formules — sans aucun moyen de se délivrer de cet enchantement. Mais ceux pour qui « l'autorité du maître est le dernier et le plus pauvre des arguments, selon le mot célèbre de saint Thomas : *locus ab auctoritate quæ fundatur super ratione humana est infirmissimus ;* ceux qui veulent vérifier si les conséquences pratiques si graves et si troublantes de la philosophie nouvelle, sont bien assises sur des principes incontestables », ceux-là auront profit à lire le travail si consciencieux de Mgr Farges. C'est un travail d'ensemble, par suite assez résumé, mais aussi approfondi que possible dans de telles conditions. On y trouvera un exposé très exact des théories de M. Bergson, un résumé substantiel, bien que forcément très sommaire, de la philosophie d'Aristote et de saint Thomas, et enfin une excellente réfutation du bergsonisme.

Le bergsonisme, il est vrai, a ceci de propre que d'après ses principes mêmes il ne peut être compris que de ceux qui le « repensent du dedans » (selon la formule de la nouvelle école), c'est-à-dire qui l'acceptent sans réserve : et il est ainsi condamné, à l'instar de beaucoup d'autres erreurs anciennes et modernes, à être la victime éternellement incomprise de ses adversaires. Mais pour nous qui croyons à l'intelligence, c'est au contraire le soumettre à une épreuve fort instructive, que de l'exposer objectivement et sans nul air de mystère, comme l'a fait Mgr Farges.

L'auteur, d'ailleurs, éprouve « un respect sincère pour la personne du maître » et c'est avec joie qu'il relève dans sa philosophie les parties saines, les affirmations courageuses. Il constate la vigueur de sa

lutte contre le mécanisme et l'agnosticisme, et l'efficacité de sa critique de l'idéalisme kantien ; il nous montre aussi combien sa théorie de la connaissance sensible « sans les préoccupations et les sous-entendus monistiques qui le déparent... se rapproche de la conception péripatéticienne et scolastique » ; et il fait un curieux rapprochement entre la description bergsonienne des deux moments de la perception des sens externes et le double processus de l'espèce impresse et de l'espèce expresse des scolastiques. Mais aussi la lumière de la philosophie traditionnelle tombe-t-elle dru et sans pitié sur les erreurs fondamentales et les conséquences désastreuses de la philosophie nouvelle.

On connaît assez l'usage que celle-ci fait des métaphores : « La métaphore a tout envahi... c'est elle qui a remplacé les preuves... Ce procédé a plusieurs avantages. Outre la vie et le charme dont il pare les théories les plus abstruses... il joue le rôle d'un prisme qui redresse et met d'aplomb les thèses de sens commun renversées par nos anti-intellectualistes. » Remarque très fine et d'une extrême importance ; elle nous livre sans doute un des secrets de la suggestion exercée par M. Bergson sur un public en général incompétent mais qui n'est pas absolument privé de bon sens. Par exemple « pour nous faire comprendre la formule d'Héraclite : *tout passe et* « *rien ne demeure* dans un être, en sorte qu'il n'est jamais le même, « ni dans sa forme ni dans son fond, — on emploie la comparaison « célèbre du courant d'eau vive ou du fleuve. Or le fleuve, au con- « traire, demeure le même dans son être substantiel, son eau restant « la même tant qu'elle coule de la source à l'embouchure. Ainsi, au « lieu de nous présenter une image de la mobilité perpétuelle et « totale de l'être, on nous offre celle d'un simple voyage, qui est la « permanence même de l'être dont la position seule varie. Au lieu « de nous offrir un exemple de changement total et perpétuel, on « choisit celui de la plus faible et plus superficielle mutation. En « sorte que la théorie du mobilisme absolu, qui renversait la raison, « se trouve comme redressée et rendue acceptable par le mirage « d'une métaphore qui a fait paraître droit ce qui était à l'envers.

« De même, pour expliquer la mémoire que la suppression de la « substance permanente ou de l'identité de la personne rendrait « absurde — eh ! comment *revoir*, par exemple, si l'on n'est plus « resté le même ? — on supposera que « dans chaque cellule céré- « brale, partout où quelque chose vit, il y a, ouvert quelque part, un « *registre* où le temps s'inscrit ». — (Bergson, *l'Evolution créatrice*, « p. 17). Mais aux yeux du simple bon sens, qu'est-ce qu' « un

« registre ouvert » où peuvent s'inscrire le passé, le présent et l'ave-
« nir, sinon une chose qui demeure, une substance, où s'enregistrent
« en passant les phénomènes qui se déroulent et disparaissent ?
« Interprétée dans son sens naturel, la métaphore fait donc réappa-
« raître aux yeux de tous la substance qu'on croyait disparue, et
« l'esprit se déclare satisfait. Encore une fois, l'image a joué le rôle
« du prisme redresseur de la pensée renversée, ou, si l'on préfère
« une autre comparaison, nous dirons que ces images sont des piè-
« ces vraies, destinées à suggérer une impression fausse, puisqu'elles
« laissent entendre qu'elles sont l'expression fidèle des théories ; ce
« qui n'est pas. Elles donnent l'illusion que l'auteur respecte précisé-
« ment ce qu'il condamne (1). »

L'analyse des ouvrages de M. Bergson amène Mgr Farges à examiner successivement les notions bergsoniennes du temps, de la liberté humaine, de l'union de l'âme et du corps, du Devenir pur : de l'évolution ; de la connaissance sensible et intellectuelle ; de l'intuition, etc. ; et à toutes les questions si graves soulevées par M. Bergson, et qui paraissent la quintessence des préoccupations modernes, l'ancienne et immortelle doctrine d'Aristote vient apporter ses réponses toujours victorieuses.

Les bergsoniens dignes de ce nom souriraient sans doute de nous voir ainsi pris au piège de ce que leur maître appelle la « métaphysique naturelle de l'intelligence humaine... illusion sans doute, mais illusion indéracinable qui durera autant que l'esprit humain ». Pour nous, nous leur demanderons simplement comment l'idée d'une *illusion naturelle*, dont Dieu seul par conséquent serait responsable, peut avoir la moindre place dans une âme saine, quelque « douloureux effort (2) » d'intuition qu'elle tente pour se faire violence.

Au sujet de la théorie bergsonienne du temps, Mgr Farges remarque qu' « il est impossible à un philosophe quelque peu au courant des notions de métaphysique générale ou d'ontologie, de ne pas être frappé du nombre et de la gravité des confusions d'idées qu'on y rencontre ». Et il a la cruelle patience d'énumérer et d'exposer en détail les plus importantes de ces savantes confusions : « confusion de la qualité avec la quantité ; de l'unité avec le nombre ; du nombre avec l'espace ; de l'espace avec l'homogène ; du temps avec le mouvement ; enfin, et c'est l'erreur capitale, confusion du temps avec l'hétérogène (3) ». Voici à ce propos un paradoxe propre à scanda-

(1) *La Philosophie de M. Bergson*, pp. 23-25.
(2) Bergson : *l'Évolution créatrice*, p. 272.
(3) *La Philosophie de M. Bergson*, p. 37.

liser les bergsoniens, et qu'il serait pourtant difficile de réfuter : « En « supprimant toute ressemblance, à plus forte raison toute identité « entre les divers instants de notre vie, on aboutit à éliminer du « temps la durée même... qu'est-ce en effet que durer, sinon *conti-* « *nuer d'être le même?*

« Or, dans le temps bergsonien, rien ne continue d'être le même. « Ce n'est pas le *fond substantiel* qui continue d'être le même sous « des modes divers, puisque le nouveau système nie formellement la « substance de l'être... Ce n'est pas davantage le *mode* de l'être ou « le phénomène qui continue d'être le même à travers le temps, « puisque tout y est supposé hétérogénéité pure et perpétuel change- « ment. Ce n'est pas enfin la *mesure* elle-même de la durée qui ne « change pas, puisque, étant perpétuellement variable, la durée n'a « plus de mesure fixe et uniforme. Donc rien ne continue d'être le « même, et partant rien ne dure ; la durée est éliminée du Temps. »

En ce qui concerne l'intuition, Mgr Farges se demande si, telle que la décrit Bergson, elle échappe aux reproches adressés à l'intelligence par la philosophie nouvelle, et il montre que 1° elle n'évite nullement le « morcelage » ; un faux « morcelage » est substitué aux divisions naturelles de l'être et c'est tout. Par exemple, par l'opposition irréductible de l'intuition et de l'intelligence « la vie mentale est coupée en deux ; ce qu'on prétendait indivisible est divisé ; ce qui se compénétrait et se fondait l'un dans l'autre est séparé (1) ». 2° Elle n'évite pas non plus le reproche fait à l'intelligence de n'être pas née pour spéculer — puisqu'on assimile l'intuition à l'instinct, et que celui-ci est un savoir inconscient de lui-même borné à la pratique. 3° L'intuition pure ne peut pas non plus faire éviter toute promiscuité avec les concepts, car, comme le disait M. Fouillée, « il n'y a qu'un moyen de philosopher sans concepts, c'est de se laisser vivre sans même se regarder vivre et partant ne pas philosopher du tout ».

En somme les bergsoniens, avec leur prétendue intuition, essaient tout simplement d'introduire dans notre connaissance naturelle une contrefaçon de la science angélique. Évidemment c'est vouloir faire l'ange...

Il y a des intuitions réelles dans nos opérations de connaissance : celle du monde extérieur par les sens externes, et Bergson l'a vigoureusement affirmée contre Kant ; « celle du moi-agent par le sens intime » et enfin, « l'intuition intellectuelle, fonction propre de l'intelligence humaine ». « Elle seule sait *lire à l'intérieur* de l'objet con-

(1) *Ibid.*, p. 401

« cret, contingent et périssable, le type éternel et nécessaire dont il « est l'expression sensible. Elle seule conçoit l'idée ou notion géné- « rale, et, par l'intuition des rapports nécessaires entre les idées, « nous découvre les jugements ou *principes premiers* (1). »

Et ainsi, par l'intuition du monde extérieur et par l'intuition intellectuelle, c'est l'intuition même du réel qui enveloppe et illumine la philosophie de la base au sommet.

« Une telle science philosophique... n'est plus une divination hypo- « thétique d'un noumène inconnaissable; — elle est une contempla- « tion de la vérité — sinon directement dans le Soleil divin où elle « habite — du moins dans les réalités créées où se réfléchissent et se « jouent, plus accessibles à nos faibles regards, les innombrables « rayons de sa lumière. A ses yeux, les lois de l'être sont perçues dans « l'être lui-même et leur portée philosophique est désormais fon- « dée (2). »

La philosophie de M. Bergson est, à certains points de vue, utile et même bienfaisante aux esprits intoxiqués par l'athéisme, — mais c'est comme un contrepoison, — qui s'élimine avec le poison.

A ceux qui possèdent la lumière de la foi, et qui par là même ont le devoir de garder pure en eux toute vérité, surnaturelle et naturelle, cette philosophie ne peut que nuire très gravement. Aussi rien n'est-il plus nécessaire à l'heure actuelle que de mettre les catholiques en garde contre le bergsonisme : c'est pourquoi nous recommandons vivement le livre de Mgr Farges, qui met la question au point avec une parfaite exactitude.

Jacques MARITAIN.

René Gillouin : *La philosophie de M. Henri Bergson*. Un vol. in-16 de VI-187 pages. Paris, GRASSET, 1911.

M. René Gillouin nous a déjà, à plusieurs reprises, entretenu de la philosophie de M. Bergson. Je crois avoir rendu compte, jadis, de l'introduction synthétique qu'il écrivit pour un choix de textes de l'auteur de l'*Évolution créatrice*, parus chez Michaud. D'une façon plus analytique, M. Gillouin a exposé pour les lecteurs avertis de la *Revue de Paris*, l'an dernier, les thèses fondamentales du grand philosophe. La substance de ces articles a passé dans le livre que M. Gillouin publie chez Grasset.

Je ne saurais trop louer la méthode de M. Gillouin. Voici un exposé très clair, très lumineux, très personnel de la psychologie et

(1) *La Philosophie de M. Bergson*, p. 423.
(2) *Ibid.*, p. 425.

de la métaphysique de Bergson. L'auteur était plus qualifié que quiconque pour mener à bien semblable tâche, car, dès l'abord et sans même nous souvenir des études précédentes de M. Gillouin, qui sont comme autant de travaux d'approche, nous devinons à quel point le critique possède son sujet. Si les *Données immédiates de la conscience* sont en effet d'accès facile, il n'en est pas de même de *Matière et Mémoire* et de l'*Évolution créatrice* qui sont la suite logique et le développement progressif des *Données*. Ces deux derniers ouvrages offrent des problèmes plus complexes et plus subtils, quoique se rattachant à la même orientation de pensée. M. Gillouin, tout en suivant l'ordre chronologique des œuvres de Bergson qui correspond d'ailleurs au processus de sa pensée, ne procède pas par analyses successives et un peu fastidieuses. Il se place d'emblée au cœur de son sujet et saisit la pensée du grand philosophe de divers côtés à la fois. C'est donc moins une marche pas à pas qu'une vue d'ensemble, moins une ascension qu'un aspect panoramique. Et de cette intelligence critique, de cette façon de procéder qui est surtout une re-création nous le devons féliciter.

L'auteur ne manque pas d'insister sur l'apport original de cette philosophie nettement anti-intellectualiste, qui limite les pouvoirs de la science et ceux de la métaphysique, en montrant la différence non plus de degré mais de nature existant entre le pensé et le vécu. Dans un style imagé et très approprié, M. Gillouin nous fait toucher du doigt l'opposition fondamentale établie par M. Bergson, entre la spéculation et l'action, entre l'intuition et l'intelligence et comment, de cette distinction, découle la solution du problème de la liberté, de la relation de l'âme et du corps, de l'autonomie de la vie et de l'instinct par rapport à cette même intelligence.

Cette étude purement explicative ne comporte pas de critique à proprement parler. M. Gillouin ne soulève aucune objection et se contente d'un exposé très précis et fort habilement mené. Jugeons-le donc sur son intention nette qui fut de mettre en lumière les points les plus caractérisés de la philosophie de M. Bergson, et remercions-le de nous avoir donné le portrait le plus fidèle que je sache de cette passionnante physionomie intellectuelle.

T. DE VISAN.

William James : *Essays in Radical Empiricism ;* un vol. in-8° de 283 pages, LONGMANS AND GREEN, New-York, 1912.

M. R. Barton Perry a réuni dans ce volume douze articles pour « essayer de réaliser un plan que W. James avait formé plusieurs années avant sa mort ». James avait bien des fois reconnu que, s'il

fallait donner une étiquette à sa philosophie, il l'appellerait un « empirisme radical », et il distinguait soigneusement cet empirisme de son pragmatisme. En 1907, dans la préface de ses *Lectures sur le Pragmatisme* (p. IX), il reconnaissait qu'il n'y avait pas de connexion logique entre les deux doctrines et qu'on pouvait parfaitement être pragmatiste sans adhérer à l'empirisme radical. Mais James n'a jamais eu les loisirs nécessaires pour définir d'une façon complète cette doctrine ; il n'a pu l'exposer que sous forme fragmentaire dans diverses études.

M. Barton Perry a voulu « réunir en un volume une série d'articles traitant systématiquement de cette doctrine indépendante, cohérente et fondamentale ». Il a été ainsi amené à réimprimer un certain nombre d'études déjà publiées dans *The Meaning of Truth* et dans *A Pluralistic Universe*. La plupart des chapitres de cet ouvrage posthume avaient d'ailleurs été réunis par James lui-même dans une enveloppe portant le titre même qui a été donné à ce livre.

Par empirisme radical, James entend une doctrine qui s'oppose singulièrement à l'empirisme classique. Sans doute, on est empiriste quand on admet que les discussions philosophiques ne peuvent et ne doivent porter que sur des choses dont la définition doit être tirée de l'expérience et d'elle seule. Mais « les relations entre les choses, — relations conjonctives autant que disjonctives, — sont des objets d'expérience directe et particulière, ni plus ni moins que les choses elles-mêmes ». L'expérience ne nous donne pas des termes isolés, des atomes psychiques que le travail de l'esprit relierait par des relations ; les relations, comme les termes, sont données dans l'expérience même. Cette thèse est essentielle ; elle permet, en effet, à James d'éviter le dualisme classique entre l'objet et le sujet, la conscience et le monde physique ; elle précise la position pragmatiste en montrant qu'on peut éviter l'opposition classique entre l'idée et l'objet.

Par suite, nous n'avons jamais à sortir de l'expérience pour l'expliquer par quelque chose de transcendant. Les parties de l'expérience sont liées par des relations qui sont elles-mêmes des parties de l'expérience. Nous n'avons nul besoin de supposer, quand nous considérons l'univers, tel qu'il est appréhendé directement, un support, un substrat non empirique, transcendant. L'expérience s'explique par elle-même, sans qu'il soit besoin de faire appel à une chose en soi inconnaissable ou à un Absolu en qui toutes les contradictions sont abolies. L'empiriste radical n'est ni un agnostique, à la façon de Spencer et de Huxley, ni un intellectualiste comme MM. Bradley ou Royce. Il exclut toute « hypothèse de réalité trans-empirique ». L'empirisme

ainsi conçu fournit une nouvelle base à la morale et à la religion. Les émotions ne sont pas quelque chose de purement subjectif et d'illusoire; notre activité elle-même est un fait d'expérience qu'il n'est pas nécessaire d'expliquer par un principe métaphysique. La réalité est un continuum expérienced, *an experience-continuum.*

La plupart de ces articles sont bien connus. Quelques-uns cependant (*La conscience existe-t-elle ?* et *Un monde d'expérience pure, etc...*) sont pour la première fois réunis en volume. Nous signalerons en particulier, la critique de la notion habituelle de la conscience (essays I et VIII). James voit dans l'opposition du sujet et de l'objet, de la chose et de la pensée une simple distinction pratique, d'ordre fonctionnel et nullement ontologique. De même le sixième essai (sur l'expérience de l'activité) permettra de distinguer la position de James de l'attitude du volontarisme métaphysique.

Il est peut-être inutile d'ajouter que ces articles, comme tout ce qu'a écrit James, sont singulièrement vivants et riches de suggestions, même dans leurs paradoxes. La lecture de ces articles s'impose pour quiconque veut saisir la position exacte de W. James et distinguer son attitude originale de celle des divers pragmatistes qu'il n'a suivis que sur certains points.

E. D.

II. — PSYCHOLOGIE

O. Lodge : *La survivance humaine. Étude de facultés non reconnues.* Traduit de l'anglais sur la troisième édition par le Dr H. Bourbon. Préface de J. Maxwell. Un vol. in-8° de v-267 pages. Paris, Alcan, 1912.

Pouvons-nous communiquer avec des esprits désincarnés ? Telle est la question que se pose O. Lodge ; et c'est une réponse affirmative que nous apporte son livre. Tout en poursuivant les travaux qui ont fait sa renommée, le savant anglais s'est en effet intéressé aux études de la Société anglaise des Recherches psychiques. Lisant les mémoires de la Société, expérimentant aussi quelque peu par lui-même, il n'a pas cru pouvoir conclure autrement que dans le sens indiqué.

Les esprits des vivants peuvent communiquer entre eux par d'autres moyens que les voies ordinaires, ainsi que l'attestent les faits télépathiques. Des expériences assez nombreuses et entourées, semble-t-il, de toutes les garanties de sécurité contre la mystification, permettent de croire à la transmission de la pensée. Les cas de télépathie spontanée ou clairvoyance sont également trop fréquents et

souvent d'une autorité trop solide pour que l'on puisse nier en bloc et *a priori* leur existence. Mystère assurément que cette communication ! déclare O. Lodge ; nous ne savons si elle se fait par une action physique invisible, analogue aux transmissions de la télégraphie sans fil ou si l'esprit n'aurait pas la force d'influencer un autre esprit sans aucun intermédiaire et comme si l'espace n'existait pas. La solution du problème serait cependant extrêmement précieuse, car si les esprits agissent directement les uns sur les autres, les cerveaux n'étant que des instruments d'enregistrement, il est deux autres questions auxquelles on pourrait aussi donner une réponse, c'est de savoir si la faculté d'agir sur les esprits des individus est limitée aux seuls individus vivant sur la Terre et si la faculté d'agir sur le reste de l'univers physique ou de l'influencer est limitée aux seuls corps matériels vivants.

Dans l'état actuel de la métapsychie, il n'y a aucun parti qui s'impose. Mais, selon Lodge, ce n'est pas témérité que d'admettre l'existence de communications entre nous et les défunts. Pour soutenir son opinion, l'auteur rapporte des exemples de messages que les esprits de l'autre monde adresseraient au nôtre par l'entremise des médiums : secrets emportés par un mort dans la tombe, reproduction de l'écriture d'un défunt que le médium n'a jamais connu, correspondances croisées, c'est-à-dire révélations fragmentaires faites par un même esprit à différents médiums et qui, jointes les unes aux autres, se complètent et prennent un sens. Chose digne de remarque, d'anciens membres de la Société des Recherches psychiques, fidèles à leurs compagnons d'autrefois, leur auraient adressé de ces messages d'outre-tombe.

L'on voit de quel intérêt sont les questions agitées dans ce volume et de quel intérêt aussi les faits qu'il contient. Mais, comme le reconnaît l'auteur lui-même (p. 236), « les faits n'impressionnent pas tout le monde de la même manière et il se trouvera des personnes qui y demeureront insensibles ». Il ne se dissimule pas les objections que l'on peut lui adresser ; il a pris soin d'en signaler plusieurs auxquelles il oppose de franches et loyales réponses. Parmi ceux qui ne croient pas à l'immortalité de l'âme, quelqu'un peut-être sera ébranlé par cet essai de démonstration, les raisons de croire sont si diverses ! Mais ceux qui se sont laissé convaincre par des preuves plus anciennes et plus solides, qui croient au profond sérieux, à la solennité, si ce n'est au caractère tragique de la destinée de l'homme après la mort, remarqueront ce qu'il y a de commun, de terre à terre, voire de puéril dans ces messages d'outre-tombe. La noblesse

des préoccupations et le mérite de la tentative honorent O. Lodge, mais la réussite est loin d'être complète.

Joseph BRUNEL.

Lucien Roure : *Figures franciscaines.* — Un vol. in 16 de x + 279. PLON, Paris, 1913.

Il n'est pas de figure de Saint plus passionnante et, si l'on peut dire, plus à la mode que celle du *Poverello*. Historiens, artistes, poètes se sont mis à exalter cette si captivante physionomie morale, en sorte qu'on pourrait, à cette heure, remplir des bibliothèques avec les travaux inspirés par saint François d'Assise.

Si nous mettons de côté les rêveries des artistes, dont certes il ne faut pas médire, mais qui n'intéressent pas l'objet immédiat de l'étude entreprise par M. Roure, il reste les historiens. Parmi eux l'auteur des *Figures franciscaines* opère un choix judicieux et nous met en garde, dans une introduction précise, contre les documents fournis par un grand nombre. M. Roure se méfie de certaines sources souvent citées et trie avec discernement les textes où se trouvent les plus anciennes biographies du saint.

M. Roure s'est placé au point de vue psychologique. Il ne cherche pas à nous donner une nouvelle histoire critique de la vie de saint François, mais à montrer « comment le saint s'est formé et ce qu'il s'est fait ». Nous savons toute l'importance attachée par un William James, par exemple, à ces sortes de travaux, qu'on pourrait appeler l'étude de la sainteté catholique par la psychologie et selon les méthodes contemporaines de la critique historique. Cela permet à M. Roure de suivre pas à pas son sujet en marquant les étapes de la conversion et de la sainteté du *Poverello*. Voici une excellente étude scientifique du mysticisme, augmentée de documents psychologiques du plus vif intérêt sur sainte Claire et saint Antoine de Padoue. Le dernier chapitre de ce livre remarquable, consacré aux Stigmates de Galluzzo, montre, par un exemple démonstratif, que la tradition franciscaine est toujours bien vivante.

T. DE VISAN.

A. Rémond et Paul Voivenel : *Le génie littéraire.* Un vol. in-8° de 303 pages. ALCAN, Paris. 1912.

L'étude du génie aura suscité dans ce siècle et au siècle précédent une énorme quantité de travaux scientifiques. Les psychologues se sont portés d'instinct vers l'observation de l'hypertrophie des facul-

tés humaines, pour mieux saisir le mécanisme normal de l'intelligence, et les physiologiques se sont penchés passionnément sur les lobes et les circonvolutions de quelques cerveaux d'élite, afin d'en noter les particularités et d'approcher de plus près le mystère de la vie créatrice et de l'invention.

On sait toutes les théories contradictoires issues de ces points de vue variés. Les uns ont comparé le génie au démon de Socrate, à une sorte de transport divin. Les autres ont rapproché cette manifestation hyperesthésique du phénomène classique de phobie et l'ont assimilé au prodrome de la folie.

MM. Rémond et Paul Voivenel se sont placés sur un tout autre terrain, celui des conditions anatomo-physiologiques de la cérébralité. Partant de ce principe, peut-être contestable, que rien n'existe dans l'intelligence, qui n'y ait été, à un moment donné, apporté par la sensation, les auteurs laissent de côté les acquisitions des pathologistes et des philosophes, pour n'envisager que les processus anatomiques. C'est dire que leur ouvrage ne saurait être complet, car il est impossible d'étudier les conditions du génie sans faire appel aux données de la psychologie.

MM. Rémond et Voivenel partent d'une définition simple, celle de Larousse : « le génie est le plus haut degré auquel puissent arriver les facultés humaines. » Il n'y a donc pas pour eux une différence de nature entre l'homme génial et l'homme ordinaire, mais une différence de degrés. L'idée géniale et celle qui ne l'est pas, résultent toutes deux des acquisitions antérieures, par conséquent du fonctionnement de la sensibilité. Seulement, chez l'homme de génie, la faculté ou les facultés acquièrent une puissance tout à fait hors pair. Je dis la faculté ou les facultés, car les divers modes de l'activité intellectuelle n'arrivent pas tous nécessairement au même degré de perfection chez un même homme. Chez certains individus, ce seront les manifestations extérieures, chez d'autres les associations d'idées, chez d'autres encore les phénomènes de mémoire, qui prendront le pas sur les autres perceptions, d'où la différenciation des génies. Nous aurons des génies scientifiques caractérisés par leur puissance dans le domaine de la synthèse; des génies musicaux, des génies poétiques, etc... Le génie complet, total, serait celui en qui *chacune* de ses facultés serait arrivée à sa puissance la plus haute.

Utilisant une série de documents anatomiques, physiologiques et littéraires, les auteurs ont cherché les conditions générales de l'équilibre des organes dans lesquels la force créatrice du génie se joue. En passant, on traite la question de savoir si le génie peut être obtenu

artificiellement par un excitant qui développerait outre mesure un centre sentitivo-sensoriel. MM. Rémond et Voivenel répondent par la négative et montrent avec raison que l'abus de l'opium, de la morphine, etc., que la dégénérescence, l'inversion sexuelle, ne sont pas nécessairement producteurs de génie. « Le génie apparaît et se développe non pas grâce à l'influence de ces divers facteurs, mais indépendamment d'eux, et souvent malgré eux. Ce n'est pas un phénomène de dégénérescence, ce n'est pas une monstruosité ; c'est un développement, plus parfait, de quelque chose qui, pour grandir, a d'abord besoin d'être normal. » Le génie est une progénérescence. Le livre se termine par un chapitre traitant des relations que les auteurs croient essentielles entre les centres du langage et les centres sexuels dans le cerveau. D'où la conclusion suivante : « Le génie littéraire est la manifestation intellectuelle la plus haute de la progénérescence verbale et sexuelle chez l'homme. »

T. DE VISAN.

III. — HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

Louis-Germain Lévy : *Maïmonide.* Un vol. in-8° de 285 pages de *la collection « Les Grands Philosophes »*. Félix ALCAN, 1912.

Nous ne possédions en France aucune étude complète sur la philosophie de Maïmonide. Ce livre remplit cette lacune. — Il nous présente tout d'abord un Maïmonide exactement rattaché à son milieu et aux maîtres de sa pensée (2 chapitres : Vie de Maïmonide, Sources de Maïmonide). L'œuvre du philosophe est ensuite étudiée dans une analyse détaillée de son ouvrage principal « le Guide des Indécis » paru vers 1190. — Huit chapitres sur l'Être et le devenir, le Monde supérieur et le Monde inférieur, l'Ame, la Connaissance, l'Existence et la Nature de Dieu, la Morale théorique et appliquée nous présentent l'exposé d'un système où l'Aristotélisme néo-platonisant des Arabes s'adapte aux nécessités religieuses de la révélation juive et des commentaires du Talmud. Le point central de ce système, selon la tendance unanime de toutes les philosophies médiévales, est une étude de Dieu, de son existence, de sa nature et de ses rapports avec le monde. — Pour démontrer l'existence de Dieu, Maïmonide se contente, il est vrai, de reproduire l'argument du Premier Moteur d'Aristote et l'argument de la contingence d'Avicenne. — Sur la nature de Dieu, il lui suffit également d'adopter la thèse philonienne et plotinienne de l'agnosticisme positif : nous ne savons pas ce qu'est Dieu,

nous savons seulement ce qu'il n'est pas. Sur les rapports de Dieu et du monde, il prend au contraire une position toute personnelle entre les conceptions d'Aristote et les affirmations des croyants et cette position est intéressante à retenir parce qu'elle deviendra celle de saint Thomas. — L'auteur l'indique mais n'y insiste pas : ce n'était pas l'objet de son travail. Mais je conseille à ceux qui s'intéressent à la philosophie thomiste et qui aiment à en connaître non seulement le résultat mais l'histoire et la genèse de consulter au sujet de cette influence de Maïmonide sur saint Thomas, la très courte mais très substantielle notice de Guttmann : Das Verhältniss des Thomas von Aquino zür jüdischen Litteratur, Göttingen, 1891. L'exposé du Rabbin L.-G. Lévy complète d'ailleurs sur tous les autres points les suggestions apportées par Guttmann, et se présente ainsi comme l'exposé le plus complet que nous ayons, en même temps qu'il est le plus sûr.

De telles études, que seuls des spécialistes très expérimentés peuvent produire, contribuent à l'œuvre considérable, à peine entreprise encore, d'une Histoire générale de ce mouvement d'idées qui, parti du néo-platonisme alexandrin et de l'aristotélisme arabe, traverse tout le Moyen-Age musulman pour aboutir par l'intermédiaire des Juifs et des Chrétiens d'Espagne à notre scolastique du XIIIe siècle dont il féconde singulièrement la pensée encore hésitante. Le livre du Rabbin L.-G. Lévy restera parmi les travaux qui nous permettent d'attendre ce vaste exposé et qui le préparent.

R. S.

Andler, Basch, Benrubi, Bouglé, Delbos, Dwelshauvers, Groethuysen, Norero : La *Philosophie Allemande au XIXe siècle ;* 1 vol. in-8° de la *Bibliothèque de Philosophie contemporaine*, 254 pages. F. Alcan, Paris, 1912.

Les divers chapitres de ce livre reproduisent une série de conférences données pendant l'hiver de 1910-1911 à l'École des Hautes Études Sociales sur la philosophie allemande contemporaine. M. Ch. Andler annonce dans la préface que l'ambition de divers conférenciers qui ont collaboré à cette œuvre serait « de présenter un tableau de tout l'acquis philosophique sur lequel vit l'Allemagne de nos jours ». Le présent volume ne saurait évidemment constituer qu'une partie de ce tableau ; il sera donc suivi par deux séries de leçons où seront étudiés les résultats généraux que l'on peut dégager des sciences mathématiques, physiques, biologiques et sociales en même temps que les doctrines de psychologie, de logique, de métaphysique et de philosophie religieuse élaborées par les savants et les philosophes allemands

contemporains. Pour le moment, on signale au public français les travaux de Dilthey, d'Eucken, d'Husserl, de Wundt, de Simmel, et les résultats philosophiques obtenus par les esthéticiens (Volkelt, Lipps, Semper, Grosse, etc.) et les historiens (Édouard Meyer, Lindner, Lamprecht, Breysig).

Quelques-unes de ces conférences méritent particulièrement d'attirer l'attention. Nous ne connaissons guère, en France, les travaux d'un Dilthey, d'un Husserl; les doctrines des théoriciens de l'*Einfühlung* (Lipps, Volkelt) ont fait chez nous l'objet d'études intéressantes, mais on les a étudiées bien plus pour les critiquer que pour les examiner en elles-mêmes (1). Wundt n'est guère plus connu. Sans doute sa Psychologie physiologique est traduite en français, mais cette traduction, déjà ancienne, ne peut nous renseigner sur l'attitude actuelle de Wundt vis-à-vis des principaux problèmes psychologiques ; et les remaniements apportés par le professeur de Leipzig à ses *Grundzüge* en ont véritablement fait un livre nouveau. Seuls, Eucken et Simmel, que quelques traductions récentes ont mis à notre portée, sont peut-être plus connus des non-spécialistes. A ce point de vue, les conférences réunies par M. Andler pourront remplir un excellent office d'information. Hâtons-nous de dire que les indications fournies par ces études sont forcément très brèves. Mais les auteurs n'ont pas cherché, dans le peu de temps dont ils disposaient à étudier en détail les doctrines allemandes ; on ne peut pas, en 26 pages, analyser d'une façon exhaustive, les cinq gros volumes de la *Völker-psychologie* de Wundt. Il ne faut donc chercher dans les divers articles de MM. Delbos, Bouglé, Norero, Andler, Basch, etc... que des « caractéristiques » souvent fort intéressantes et l'indication de quelques-unes des principales directions de la pensée allemande contemporaine.

Une impression d'ensemble se dégage de la lecture de ces articles. La philosophie allemande n'a plus l'ampleur et l'originalité de ses débuts ; la métaphysique pure est peu cultivée, et ils sont rares les penseurs (2) qui cherchent à édifier, comme aux temps héroïques des Schelling et des Hegel, comme à l'époque des Herbart et des Lotze, leur *Weltanschaung*. Les philosophes se spécialisent : ils sont psychologues, sociologues, logiciens. Les savants se préoccupent d'élaborer les principes et les méthodes de leurs sciences ; par là, ils sont amenés à poser des problèmes véritablement philosophiques. La variété des points de vue et l'abondance des travaux sont indéniables ; l'ana-

(1) Nous faisons surtout allusion aux livres et aux articles de M. Ch. Lalo.
(2) Wundt et, à un moindre degré, Eucken font exception.

lyse patiente et minutieuse semble avoir remplacé les synthèses hardies de la moitié du siècle dernier.

Nous attendons avec curiosité les deux volumes qui doivent être bientôt publiés pour avoir une vue d'ensemble de ce mouvement si complexe. — Le titre de ce volume ne nous paraît pas très exactement choisi ; ne serait-il pas plus juste de rassembler ces conférences sous le titre : *La Philosophie allemande contemporaine?* Les auteurs étudiés appartiennent à notre époque et la plupart sont encore vivants.

E. D.

Guido de Ruggiero : *La Filosofia contemporanea.* Un vol. in-12 de 485 pages. Bari-Laterza, 1912.

Nous devons être reconnaissants à M. de Ruggiero de son livre si intéressant ; en 485 pages, il nous fait parcourir l'évolution de la philosophie en Allemagne, en France, en Angleterre, en Amérique et en Italie. C'est en somme une philosophie de l'histoire, plutôt qu'une histoire de la philosophie, car M. de Ruggiero explique ce quintuple courant de la philosophie humaine, par l'évolution historique de ces cinq nations. Ce qui fait l'intérêt de cette étude, c'est qu'on y considère de quelle manière les mêmes problèmes fondamentaux ont été traités dans les différents peuples, car chez tous on constate la décadence de l'idéalisme classique, puis l'apparition d'une philosophie naturaliste, laquelle, à son tour, se dissout pour donner naissance à une nouvelle spéculation idéaliste répondant à des exigences nouvelles.

C'est avec un véritable talent que notre philosophe a fait cette longue analyse de la pensée européenne, et l'abondante bibliographie des dernières pages du livre nous fait voir les sources auxquelles il a puisé tant de données.

Il va de soi que, dans un aperçu si vaste et si rapide, il y ait des lacunes, et on comprend facilement que tel ou tel philosophe ait pu être laissé un peu trop dans l'ombre. Par contre, quelques-uns ont été très bien traités, par exemple Stuart Mill, Lotze, Wundt, Lachelier, Bergson.

On s'étonnera cependant de voir attribuer certaines responsabilités au cardinal Newman ; car, peut-on appeler père du modernisme ce penseur dont les livres, mal compris, ont donné naissance à des systèmes erronés ?

Nous regrettons aussi que M. de Ruggiero ait passé presque complètement sous silence la philosophie scolastique et la véritable renaissance qu'elle manifeste actuellement : notre philosophe montre

trop de largeur d'esprit pour qu'on puisse croire à un certain mépris.

Finissons nos petites remarques en attirant l'attention sur les chapitres qui traitent de la philosophie italienne, car ici, notre philosophe est sur son terrain. On ne peut méconnaître dans la péninsule un véritable réveil philosophique ; Giordano Bruno et Vico ont été des précurseurs, mais je crois qu'il ne faut pas trop exagérer leur influence sur l'évolution de la philosophie moderne. Nous n'admettrions pas non plus les conclusions tirées du néo-hégélianisme de M. Gentile, conclusions que M. de Ruggiero fait siennes dans le dernier chapitre de son livre, par ailleurs si suggestif. L'homme n'est pas le maître absolu de lui-même, car Dieu existe, et de ce Dieu dépend le cours des événements humains.

E. Gh.

Immanuel Kants Werke : *in Gemeinschaft mit Hermann Cohen, Arthur Buchenau, Otto Buek, Albert Görland, B. Kellermann herausgegeben* von Ernst Cassirer.

Vorkritische Schriften : Bd. I et II hrsg. von Dr. Artur Buchenau. 541 et 495 pages. Bruno Cassirer, Berlin. 1912. (1)

C'est une édition magnifique, faite sur les manuscrits, et à laquelle rien ne manque, pas même l'apparat critique des variantes. Décidément Kant est entré dans la philologie. Ces deux gros volumes, d'une exécution typographique irréprochable, nous donnent tous les ouvrages de Kant antérieurs à la Critique de la Raison Pure, même les petits écrits, qui s'intercalent entre la Dissertation de 1770 et la première édition de la Critique en 1781. Il faut espérer que les volumes suivants ne se feront pas attendre. Cette édition mérite d'être considérée comme définitive, et à bien des égards elle est supérieure à celle de l'Académie de Berlin. Elle comprendra 10 volumes de textes, plus 2 volumes de supplément. Le prix de souscription (7 mk. le vol.) ne paraîtra pas exagéré. L'œuvre est vraiment magistrale.

Pierre Charles, S. J.

Karl Vorländer : *Immanuel Kants Leben* (Philosophische Bibliothek, Bd. 126). Un vol. in-16 de xi-223 pages. Leipzig, Felix Meiner, 1911.

Excellent petit volume, que son prix modique (3 mk.) met à la

(1) *Œuvres d'Emmanuel Kant*, éditées par E. Cassirer avec la collaboration de H. Cohen, etc.....
Œuvres précritiques : vol. I et II.

portée de tous. Deux pages sur les sources de l'histoire de Kant ; une table chronologique, une liste des noms propres, complètent utilement l'ouvrage. Ceux qui ont manié l'édition de la Critique de la Raison Pure de M. Vorländer, et qui ont eu recours à son précieux « Sach-Register », seront heureux de retrouver ici les mêmes qualités d'ordre, de clarté, de conscience scientifique. L'auteur a systématiquement écarté tout ce qui concerne l'exposé ou la critique des ouvrages de Kant. Il ne veut donner que le cadre biographique, et il y réussit parfaitement. Les lecteurs avides de détails pittoresques apprendront qu'à table Kant se servait abondamment de haricots et de saucisses de Göttingen ; et que son ami Hartknoch lui envoyait de Riga, des provisions de caviar, dont il fut toujours très friand (1). Ils apprendront aussi que le vieux philosophe de « la Religion dans les limites de la Raison Pure » ne tolérait pas que ses invités récitassent des prières avant le repas, et les interrompait en les contraignant à s'asseoir. Le geste est de bien mauvais goût ; mais il en dit long. Il souligne l'agnosticisme étroit et autoritaire, qui résume la philosophie religieuse du Kantisme.

Pierre Charles, S. J.

O. Külpe : *Immanuel Kant. Darstellung und Würdigung*. Troisième édition. Un vol. in-16 de VI-153 pages. Teubner, Leipzig, 1912.

On est embarrassé pour apprécier ce petit volume. L'auteur est poli, consciencieux, sobre, suffisamment averti, très clair. On le lira avec plaisir et c'est presque dommage. Le plaisir risque d'endormir la défiance. Ce n'est pas que, dans ces pages, on découvre plus de contresens qu'ailleurs. On en trouve peut-être un peu moins, mais la sérénité même avec laquelle ils sont exposés, la calme assurance avec laquelle la doctrine kantienne est corrigée « aux bons endroits », pourrait faire croire au lecteur, que les idées de M. Külpe sur Kant sont les idées de tout le monde. Aucune référence ne viendrait d'ailleurs le détromper ; aucune allusion à des controverses, à des diversités d'opinions ; le cadre restreint de l'ouvrage a forcé M. Külpe d'éliminer toutes les discussions. Et cependant certaines de ses phrases laissent rêveur.

Prêter à Kant cette proposition : « un objet de pensée, qui ne pourrait tomber sous l'intuition (sensible) est par avance impossible (2). » C'est oublier toute la théorie du noumène négatif et positif et de l'*intellectus archetypus*, opposé à l'*ectypus*.

(1) P. 193.

(2) P. 39. La parenthèse est de nous, mais elle est bien dans le sens de la phrase, qui sans cela, d'ailleurs, ne voudrait plus rien dire.

« Nulle part Kant n'a prouvé que la pensée n'a pas d'objets à elle seule, et que ses seuls objets sont ceux de l'intuition (1). »

Mais la Critique tout entière ! Elle n'est construite que pour établir cette conclusion. On peut dire que la preuve ne vaut rien ; mais il est sûr que Kant n'a pas voulu prouver autre chose. Enfin, sans vouloir préjuger le moins du monde la valeur de la théorie kantienne des catégories, il nous est impossible d'admettre l'exposé qu'en fait l'auteur et les critiques auxquelles il la soumet (2). Les catégories, de soi, ne sont nullement « subjectives ». Elles ne « déforment » pas la réalité expérimentale en lui imposant des conditions *a priori*. Les seules formes subjectives sont les formes *a priori* de l'intuition.

« Si on ne pouvait penser qu'en employant les catégories, dit M. Külpe, un chaos de sensations quelconques ne pourrait aucunement être pensé. Or il peut l'être... donc... »

Nous avouons que la portée et même le sens de cet argument nous échappent entièrement. Si ce chaos est imaginable, l'esprit le pensera comme objet d'expérience possible, donc dans l'espace et le temps, en appliquant à *ce* chaos, déjà unifié, puisqu'on en parle et qu'on le suppose distinct du reste, les fonctions de l'unité mentale, qui sont les catégories ; si ce chaos n'est pas imaginable, c'est-à-dire s'il est en dehors de l'espace et du temps, l'esprit le pensera comme tel ; il le dépouillera donc de tout prédicat sensible, et ce dépouillement opéré, il ne restera que la forme d'un objet en général. En quoi ce dilemme peut-il embarrasser la conclusion kantienne ?

« Une heure quelconque en suit régulièrement une autre. Nul ne s'avise de dire que la première est cause ou effet de la seconde. La succession temporelle régulière ne suffit donc pas à fonder la causalité, donc Kant a tort (3). »

Mais la causalité, Kant prend la peine de l'exposer longuement, est fonction de la substance, et une heure n'est pas une substance. Une *heure*, comme telle, est précisément un type de ce temps « vide », de ce temps irréel auquel manque le degré, schème de la réalité. Il n'y a donc pas à établir de causalité entre les heures, mais entre les actions qui ont rempli ces deux heures. Elles se sont trouvées liées par la causalité, si la succession entre elles est nécessaire, et si elle n'est pas réciproque. Encore une fois, peu importe pour l'instant que cette théorie soit acceptable ou non. C'est celle de Kant, celle que

(1) *Ibid.*
(2) P. 80, seqq.
(3) Cf. p. 81.
(4) *Ibid.*, p. 81.

M. Külpe promettait de nous exposer. Force nous est donc de constater que ses objections ne l'atteignent pas.

M. Bruno Bauch affirmait pesamment naguère, dans les *Kant-Studien*, l'incapacité radicale pour des catholiques de comprendre le criticisme. Après bien d'autres, M. Külpe nous donne la preuve consolante que cette incapacité, si elle existe, n'a rien d'un monopole.

Pierre CHARLES, S. J.

Philosophische Abhandlungen : Hermann COHEN, zum 70 stem Geburstag (4 juli 1912) dargebracht. Un vol. in-8° de 359 pages. Berlin, Cassirer, 1912.

L'école philosophique de Marbourg veut rendre hommage à son chef intellectuel : Hermann Cohen. Depuis bientôt quarante ans, c'est lui qui dirige là-bas le mouvement des esprits. Il le fait d'ailleurs sans tyrannie aucune, avec une largeur de vues et une courtoisie de manières, à laquelle ses disciples rendent tous hommage (cf. dédicace non paginée du présent volume). Vingt études, sobres, brèves, très variées, presque disparates, remplissent ces pages. On ne peut songer à les résumer. Un peu partout on y retrouve la pensée, l'influence du maître. La conception particulière de la « chose en soi » par exemple, conception très discutable d'ailleurs, est admise comme certaine dans l'essai de *Nikolaï Hartmann, Systembildung und Idealismus*. Elle reparaît sous une autre forme, dans le travail ingénieux de *P. Natorp* sur la liberté et la responsablité.

L'ensemble du volume est intéressant, trop bigarré malheureusement. E. Cassirer, A. Buchenau, K. Vorländer, y ont contribué. C'est parfait. A. Görland y a inséré 25 pages sur « L'idée de destin dans l'histoire de la tragédie ». La première phrase est à lire : on y apprendra que les contemporains d'un grand poète doivent trouver dans son œuvre « *Die Monumentalität des Charakters* ». Qu'est-ce que cela veut bien dire ?

Pierre CHARLES, S. J.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

S. Deploige : *Le Conflit de la Morale et de la Sociologie*. 2e édition. Un vol. in-8° de XVI-424 pages. Louvain, Institut supérieur de Philosophie, 1912.

Cette nouvelle édition est enrichie d'une préface dans laquelle Mgr Deploige répond à quelques critiques de la *Revue de Métaphysique et de Morale*.

Carlyle et Emerson : *Correspondance*. Trad. Lepointe. Un vol. in-16 de x-317 pages. Paris, Colin, 1912.

Document intéressant pour l'histoire de la philosophie anglo-américaine et l'étude psychologique de deux personnalités saillantes.

P. J. Didier : *Hume*. Un vol. in-16 de 64 pages. Paris, Bloud, 1913.

Brève notice sur la vie de Hume, et analyse de sa doctrine sur *les impressions et les idées, la causalité, la croyance, la morale et la religion*.

M. Cagnac : *Fénelon. Politique tirée de l'Evangile*. Un vol. in-16 de 235 pages. Paris, Tralin, 1912.

M. Cagnac expose les idées politiques de Fénelon d'après ses œuvres pédagogiques et sa correspondance, et surtout d'après *l'Essai philosophique, l'Examen de conscience, la Lettre à Louis XIV* et les *Mémoires politiques*. Sa doctrine est tirée de l'Évangile, et le modèle qu'il propose est saint Louis.

David Hume : *Œuvres philosophiques choisies*, traduites de l'anglais par Maxime David, *tome second*. Un vol. in-8° de 350 pages de la *Collection historique des grands philosophes*, Paris, Alcan, 1912.

Ce volume contient seulement le livre premier (*De l'entendement*) du *Traité de la nature humaine*. Ce n'est pas la première fois que ce livre Ier est présenté au public philosophique français. Elle est, en tout cas, satisfaisante.

C. Guastella : *L'infinito*. Un vol. in-8° de 172 pages. Palermo, Reber, 1912.

M. Guastella réfute la théorie qui admet l'existence de nombres infinis et qui raisonne sur leurs propriétés. Il distingue l'infini actuel et l'infini potentiel, et n'admet que l'existence du dernier. Bien entendu, il ne s'agit que de l'infini numérique. L'auteur parle bien parfois de l'infini intensif, mais son idée n'est pas très claire et nous ne voudrions pas conclure de ses paroles que cette espèce d'infini répugne.

M. Guastella nie à tort la continuité du mouvement et du temps, et je ne vois pas comment il résoudrait les anciennes et fameuses argumentations qui découlent de ces négations. Il admet par contre avec raison que l'étendue est continue et fait un usage fort opportun de ce concept pour réfuter les arguments géométriques des « infinitistes ».

RECENSION DES REVUES

Annales de philosophie chrétienne. — Décembre 1912. — P. Archambault : — *Droit social et droit individuel d'après M. Duguit* (225-267). — La règle de conduite de l'homme social, selon M. Duguit, se fonde sur le seul fait de la solidarité sociale, et peut se formuler ainsi : « Ne rien faire qui porte atteinte à la solidarité sociale, sous l'une de ses deux formes » (les hommes dépendent les uns des autres : 1° en tant qu'ils sont semblables ; 2° en tant qu'ils ont des aptitudes et des besoins différents) « et faire tout ce qui est de nature à réaliser et à développer » cette double solidarité. En ce qui concerne l'État, M. Duguit nie que la collectivité possède une personnalité juridique et même une réalité distincte des consciences individuelles ; à plus forte raison conteste-t-il que la souveraineté nationale soit un *droit* de la collectivité : il n'y a de réel que ce fait que quelques individus plus forts sont à même « de donner aux autres des ordres sanctionnés par une contrainte matérielle ». Mais l'État est obligé positivement de ne rien faire qui porte préjudice à la solidarité sociale et d'assurer à chaque individu, même par l'emploi de la force, la satisfaction de ses besoins communs et le développement de ses aptitudes spéciales. Le pouvoir des gouvernants devrait être limité par de puissants groupements syndicalistes professionnels, et les services publics exécutés par des corporations de fonctionnaires sous la surveillance des gouvernants. Ce système positiviste de M. Duguit se heurte aux difficultés communes à toutes les morales naturalistes : le fait ne crée pas le devoir à lui tout seul. Qui peut nous interdire de nous soustraire aux lois de solidarité? La solidarité, d'ailleurs, est loin d'être toujours bienfaisante, et ne saurait être proposée pour fin ultime aux consciences humaines qui ont des aspirations et des exigences personnelles impérieuses et pas toujours en accord avec certaines fins sociales : en définitive, est-ce l'individu qui est pour la société ou la société pour les individus? Ce qui manque à la thèse de M. Duguit, c'est le respect dû à la personne humaine, et un idéal supérieur aux faits et capable de concilier individualisme et solidarisme. M. Archambault ajoute que la théorie de la souveraineté nationale a

été pour l'individu une garantie et une sauvegarde. — H. Brémond : *Une crise dans la vie intérieure de Bossuet* (258-271). — E. C. : *Note sur l'Absolu et Dieu à propos de la philosophie hégélienne* (272-286). — L'auteur énonce les objections suivantes contre l'Absolu de Hégel : 1° Un infini qui n'est que la synthèse du fini tend à passer sous la dépendance des objets relatifs qu'il pense comme ses moments nécessaires ; 2° par contre, ailleurs, la réalité du fini tend à être méconnue. En conséquence, l'éthique hégélienne semble favoriser tantôt un empirisme borné, tantôt un mysticisme ambitieux mais négatif. Ces insolubles difficultés viennent de ce que sa méthode n'a pas tenu compte de l'activité humaine intégrale. L'hégélianisme ne peut être utilisé tel quel par les penseurs chrétiens sans que le christianisme en soit altéré, parce qu'il méconnaît la distinction du Créateur et de la créature et n'admet aucun enseignement nouveau au-delà de la philosophie. Une bonne métaphysique de l'Absolu s'énonce ainsi : si quelque chose est, il faut au dernier terme un Absolu, qui ne peut être qu'un Être parfait existant par soi, Vie surabondante et souveraine Bonté.

L'Année Psychologique. — (18e année), publiée par Larguier des Bancels et le Dr Simon. — Un vol. grand in-8° de 524 pages. Masson, éditeur, Paris, 1912.

Dr Simon : *Alfred Binet.* — Larguier des Bancels : *L'œuvre d'A. Binet.* — Les continuateurs de l'*Année,* fondée il y a dix-huit ans par le regretté psychologue Binet, retracent en quelques pages émues la carrière de leur maître et essaient de dégager les idées directrices qui l'ont guidé dans ses nombreuses recherches. Binet avait le goût de l'observation exacte, précise, prise sur le vif ; il avait la patience et l'ingéniosité de l'expérimentateur ; se défiant des systématisations arbitraires, il a élargi l'expérimentation psychologique, si souvent confinée dans les laboratoires. Il a contribué à orienter la science dans des voies nouvelles ; enfin, il s'est efforcé de tirer de la psychologie des indications pratiques en pédagogie. « Alfred Binet, écrit M. L. des Bancels, a inauguré la psychologie de la pensée et la psychologie du témoignage. Il est le véritable créateur de la psychologie individuelle. Son nom est assuré du plus durable avenir. » — Bourdon : *La perception des mouvements de nos membres.* — Il paraît difficile d'attribuer la perception des mouvements de nos membres à la sensibilité des muscles, des surfaces articulaires ou de la peau. L'expérimentation et l'observation clinique conduisent le psychologue de Rennes à penser que « la perception des mouvements de nos membres est due surtout aux sensations sous-cutanées résultant de la disten-

sion ou de la rétraction de certains tissus, produites par les mouvements, et peut-être aussi des pressions variables qu'exercent, en se distendant ou se rétractant, certains tissus sur d'autres ». Il y a d'ailleurs souvent association de ces sensations avec des sensations visuelles. — A. Imbert : *Vitesses relatives des contractions musculaires, volontaires et provoquées.* — Les contractions provoquées sont en général plus rapides que les contractions volontaires. L'exercice et l'apprentissage améliorent le résultat ; c'est sur le fonctionnement des centres nerveux et non sur celui du muscle que cet apprentissage doit produire ses effets. L'auteur montre que, d'une façon générale, la supériorité d'un ouvrier sur un autre, en ce qui concerne les travaux purement mécaniques, « est due beaucoup plus aux facultés intellectuelles qu'aux qualités physiques ». — P. Bovet : *Les conditions de l'obligation de conscience.* — Dans cette intéressante étude de « psychologie de la morale », M. Bovet montre que la conscience d'une obligation est la perception intérieure d'un conflit entre deux tendances, dont l'une est une « consigne » (ordre ou défense) acceptée par le sujet. Cette consigne n'est pas créée par l'habitude individuelle, mais provient de la coutume collective. Mais — et ici M. Bovet s'écarte très nettement de la doctrine de M. Durkheim — l'acceptation d'une consigne par un sujet suppose des sentiments d'amour, d'admiration ou de crainte qui ne sont pas d'origine sociale. Là même où un sentiment social agit pour créer le rapport nécessaire entre l'auteur d'une consigne et son sujet, ce sentiment « agit, non pas en tant qu'il est social, mais en tant qu'il est sentiment ». L'auteur insiste également sur l'importance de la réflexion personnelle dans l'établissement de cette obligation. La conscience du devoir a un caractère spécifique et original; on ne peut la faire dériver d'états plus simples, comme le soutient l'associationisme. — P. Souriau : *La délimitation de la Psychologie.* — On ne peut établir entre la psychologie et les sciences du monde physique une délimitation tranchée ; il y a continuité entre le physique et le psychique. La psychologie s'intéresse aux parties supérieures de cette série ; elle étudie les résultats ultimes de l'évolution qui a fait sortir de la pure matière, la vie et la pensée. « On ne saurait dire où elle commence, parce qu'on ne saurait dire à quel moment de son évolution la matière peut s'appeler esprit. Mais nous savons très bien que, pour trouver son vrai domaine, il faut autant que possible remonter la pente qui va du physique au mental. » La psychologie s'intéresse aux faits les moins spatialisés, les plus conscients, les plus intentionnels ; elle revendique d'autant plus un fait, qu'il se rapproche davantage du

type idéal de l'activité spirituelle. La psychologie est « la science des faits les plus psychiques ». — LECLÈRE : *La loi de préformation et de prédétermination en psychologie.* — L'auteur de ce mémoire, — dont les conséquences seront nettement établies dans des travaux ultérieurs, — s'efforce d'établir qu'en matière de faits psychiques, il n'y a jamais rien de véritablement nouveau, mais que, dans l'évolution psychologique, nous n'avons jamais affaire qu'à « du *relativement nouveau,* dont toute la nouveauté est explicable par le *moment* où s'appliquent, à des éléments tous plus ou moins anciens, des lois entièrement réductibles à un système de législation relativement simple, autrement dit à celui qui rend compte des faits les plus anciens ». L'auteur pose en principe la continuité de la vie, l'unité foncière de l'animalité et de l'humanité. Il accepte les théories de M. Le Dantec sur la vie, tout en superposant à cette conception, la notion d'un psychisme irréductible en soi au physique, mais qui ne peut se développer qu'en respectant et en utilisant les lois biologiques. — L. R. : *Études techniques sur l'art de la peinture.* — L'auteur voit dans la peinture anglaise les signes du caractère national. — P. LAPIE : *Avancés et retardés.* — Enquête sur des enfants d'école. Il semble que la précocité intellectuelle révèle plutôt l'intensité de la vigueur physique et mentale qu'une qualité d'esprit vraiment supérieure. Cette vigueur spéciale tient le plus souvent à des conditions sociales sur lesquelles a prise la volonté humaine. — O. BOBERTAG : *Quelques réflexions méthodologiques à propos de l'échelle métrique de l'intelligence de Binet et de Simon.* — Observations critiques sur l'emploi et la valeur des tests imaginés par Binet et Simon pour la mesure de l'intelligence chez les écoliers. — GODDARD : *Échelle métrique de l'intelligence de Binet-Simon. Résultats obtenus en Amérique, à Vinland.* — L'emploi de l'échelle métrique de Binet-Simon a attiré l'attention des pédagogues sur les différences de capacité innées et sur le fait que nous devons connaître ces différences, pour traiter l'enfant conformément à sa capacité mentale. L'auteur fait un éloge enthousiaste de la méthode des deux psychologues français. — SAFFIOTTI : *L'échelle métrique de l'intelligence de Binet-Simon modifiée selon la méthode Treves-Saffiotti.* — Résumé des travaux italiens sur la question. L'auteur propose une nouvelle évaluation des tests de Binet et Simon ; il n'admet pas leurs idées sur la possibilité de mesurer « l'intelligence sans culture ». — SULLIVAN : *La mesure du développement intellectuel chez les jeunes délinquantes.* — Les travaux du Dr Sullivan qui a étudié un certain nombre de délinquantes de la prison de Holloway montrent que le rôle de la débilité mentale n'a pas dans la

genèse du crime toute l'importance qu'on lui a attribuée. Le succès, dans la criminalité professionnelle, réclame autant d'intelligence que celle qu'il faut avoir dans la vie normale. Pour expliquer l'activité anti-sociale des délinquants, il faut chercher un élément pathologique plutôt dans la sphère affective que dans la sphère intellectuelle. — A. Giroud : *La suggestibilité chez des enfants d'école de sept à douze ans.* — La faiblesse de certaines facultés intellectuelles ou la présence de certains sentiments expliquent l'acceptation de l'idée suggérée. La suggestibilité diminue chez l'enfant avec le développement de l'âge. — A. Maeder : *Sur le mouvement psychanalytique ; un point de vue nouveau en psychologie.* — Exposé rapide des travaux du psychologue viennois Freud et de ses disciples. L'auteur insiste sur l'importance de la psychanalyse en médecine mentale et sur la théorie du rêve. Le rêve, selon Freud, est la réalisation plus ou moins cachée d'un désir inconscient. — Claparède : *La question du sommeil.* — Réponse à plusieurs critiques de la théorie biologique du sommeil proposée par Claparède. Le sommeil est une fonction de défense instinctive, qui nous protège contre l'intoxication. Il consiste en une réaction de désintérêt pour la situation présente, et au point de vue physiologique en un processus d'inhibition déclanchée par certains *stimuli* (obscurité, fatigue, toxines, etc...). Il a une origine biologique et a dû apparaître à un certain moment de l'évolution ; il se montre utile en permettant l'accumulation des forces. Claparède s'appuie sur ses propres travaux et sur les recherches de divers auteurs (Tromner, Cramaussel, Sidis, Zwaardemaker) qui développent sur certains points sa propre théorie. — T. Ruyssen : *Le problème de la personnalité dans la psychologie religieuse.* — M. Ruyssen signale l'intérêt qu'il y a pour le psychologue à étudier les phénomèmes religieux au point de vue de la personnalité. Toute croyance religieuse détermine une exaltation en même temps qu'une limitation de l'activité personnelle. Il est vrai que la religion est chose éminemment sociale ; les novateurs religieux s'appuient sur une tradition ; leur originalité dogmatique est médiocre. Mais si ces personnalités religieuses ne retiennent de la tradition, sans rien y ajouter d'essentiel, qu'un petit nombre de thèmes, ils donnent à ces derniers une ampleur et une vitalité inattendues. La nouveauté paraît ici consister surtout « dans la force avec laquelle une personnalité puissante s'empare d'une conception traditionnelle jusqu'alors peu utilisée et lui assure, par le succès de sa propre expérience, une autorité prépondérante ». Toute sociologie sera incomplète qui essaiera de réduire le développement religieux à un processus purement social. Les novateurs n'inventent rien de nou-

veau, mais « sans eux sommeilleraient indéfiniment les sourdes tendances où travaillent les hommes de leur génération. Ils éveillent ceux-ci à la conscience d'eux-mêmes en illuminant le point central autour duquel s'organisera leur vie intellectuelle et morale. En un mot, ils orientent la vie religieuse dans le sens de l'expérience individuelle. » — G. Bohn : *Les progrès récents de la psychologie comparée.* — L'auteur résume les travaux récents. Les conclusions sont les suivantes : 1° L'introduction de la chimie physique en psychologie, s'est montrée des plus fécondes ; 2° on commence à apercevoir des lois régissant les activités animales, là même où on ne voyait que désordre et caprice ; 3° La théorie des essais et des erreurs paraît avoir fait faillite ; 4° Le verbalisme, l'anthropomorphisme et le finalisme perdent chaque jour du terrain. — A. Ley : *Les enfants anormaux.* — Après avoir examiné les classifications proposées et les différents tests employés pour l'étude des enfants anormaux, le Dr Ley insiste sur la nécessité de créer des écoles et classes spéciales pour les anormaux psychiques. — P. Bovet : *Un institut de pédagogie expérimentale.* — Quelques indications sur le but que se sont proposé de réaliser les fondateurs de l'Institut Jean-Jacques Rousseau, à Genève.

Revue Philosophique. — Janvier 1913. — J. de Gaultier : *La morale en fonction de la réalité* (pp. 1-28). — Essaie de fonder la morale non sur un idéal transcendant ou sur la croyance à la liberté, mais sur la présomption du gain. Il y a une part d'aléa mêlée aux éléments calculables de nos actions ; par là, l'acte humain échappe à l'automatisme, et devient un pari et un drame. — E. Boirac : *Spiritisme et Cryptopsychie* (pp. 29-50). — M. Boirac se demande si l'interprétation spirite est suffisamment justifiée, et écartera dans l'avenir l'interprétation cryptopsychique (ou par la subconscience), dans l'explication des faits métapsychiques et spiritoïdes. — L. Arréat : *Signes et Symboles* (pp. 51-70). — L'artiste, comme le savant, crée un « système de connaissances ». Mais, tandis que le savant est forcé d'avoir recours à des symboles de plus en plus complexes et abstraits, l'œuvre de l'artiste ne se détache point du concret par son symbolisme. Comme le disait l'auteur de l'article dans l'un de ses ouvrages : « les esprits abstraits étendent la vérité ; les esprits concrets la gardent. » Mais tous, comme condition d'expression, sont obligés d'user du langage symbolique.

Revue Thomiste. — Novembre-Décembre 1912. — R. P. Garrigou-Lagrange : *La valeur des notions premières.* Deuxième article (721-742). — Suivant les agnostiques, on ne peut attribuer formellement

à Dieu les perfections absolues sans faire surgir aussitôt des contradictions, et notamment l'antinomie générale de l'un et du multiple : la multiplicité des perfections semble détruire la simplicité divine. *A priori,* cette antinomie générale, aussi bien que les antinomies particulières qui lui sont connexes, ne peut être qu'apparente, car l'application nécessaire et rigoureuse des notions et des principes premiers de la raison nous conduit simultanément à admettre la simplicité de Dieu et la multiplicité de ses perfections absolues, et une telle utilisation des données premières de la raison ne peut donner lieu à une absurdité, à moins que la réalité ne soit absurde jusqu'en son fond. Mais il va de soi qu'elle nous conduise à des obscurités ou à des mystères, puisque nous ne pouvons pas voir l'essence divine telle qu'elle est en soi. D'ailleurs, il est possible à la raison, sinon de pénétrer jusqu'au fond de ce « mystère philosophique de la compossibilité et de l'identification des divers attributs divins », du moins de l'exliquer dans une certaine mesure. Deux parties dans cette explication. L'auteur ne développe présentement que la première : « Il ne répugne pas qu'une même perfection analogue existe *formellement* en deux analogués infiniment divers l'un de l'autre par leur mode ou manière d'être. » En effet, le concept d'une perfection absolue et analogue n'a pas une unité absolue comme le veulent les Scotistes et les Suaréziens, mais seulement une unité de proportionnalité qui implique essentiellement une multiplicité actuelle. C'est ainsi qu'on ne peut concevoir positivement l'*être* actuel dont l'actualité est essentiellement variée « sans penser *confusément* ou *implicitement* à l'être qui existe par soi et à l'être qui n'existe pas par soi ». Pour soutenir l'unité absolue du concept d'être, certains Scotistes et Suaréziens ne considèrent pas l'être positivement en lui-même, mais seulement dans son *opposition au néant,* comme *non-néant.* Mais il est clair que, l'affirmation précédant la négation, l'être se conçoit avant le néant. Du reste, l'opposition de l'être au néant est elle-même *essentiellement variée,* selon qu'elle est nécessaire ou contingente. » Ainsi, l'être comme être n'est pas univoque et l'unité de son concept n'est pas absolue : la variété lui est intrinsèque et essentielle. Il en est de même des propriétés transcendantales de l'être, des autres perfections absolues. Mais si l'unité du concept de ces perfections n'est qu'une unité de proportionnalité impliquant une variété intrinsèque, on conçoit qu'une même perfection puisse exister en Dieu et dans les créatures suivant des modes divers. — R. P. Cathala : *La vie de l'Église* (742-762). — F. Hedde : *Nécessité actuelle des études supérieures en théologie* (763-782). — R. P. Henry : *La métaphysique*

et l'esprit moderne (783-791). — On ne peut argumenter contre la métaphysique si ce n'est en s'appuyant sur les premiers principes qui sont les éléments fondamentaux de la métaphysique. Le subjectivisme, l'immanentisme, le pragmatisme, le monisme modernes, vont à l'encontre des exigences fondamentales de l'esprit. Une seule métaphysique est possible : celle qui analyse et explique l'être conformément aux premiers principes, en fonction desquels se forment tous les jugements et tous les raisonnements. — R. P. Montagne : *Un idéal de vie religieuse d'après les peintures du couvent dominicain de Saint-Nicolas, à Trévise* (792-797).

Philosophisches Jahrbuch. — 1912. — 2e Cahier. — M. Lechner : *La théorie de la connaissance chez Suarez.* — Intellect actif et intellect possible ne sont pas deux puissances réellement distinctes mais deux fonctions d'une même puissance. — L'intellect n'abstrait pas à proprement parler la Species du Phantasma, mais la produit entièrement de lui-même sur la donnée du Phantasma. — Les formes intelligibles ne sont pas présentées immédiatement comme formes universelles, mais comme formes individuelles. C'est par une seconde opération qu'elles sont conçues comme universelles. — Minjon : *La notion du beau dans la scolastique.* — Textes principaux. Critique et interprétation. La scolastique définit essentiellement le Beau : claritas formæ supra partes materiæ proportionatas, ou plus simplement : claritas proportionis. — D. Feuling : *Le Problème de l'objectivité des qualités sensibles.*

3e Cahier. — A. Linsmeier : *Les derniers développements de la théorie atomistique.* — L'atome chimique n'est pas l'atome ultime. On a prouvé expérimentalement que l'hélium entrait comme partie constitutive dans l'atome d'autres éléments (Radium, Thorium, Aktinium). Certains physiciens admettraient même que les atomes des corps simples sont réductibles en électrons ou atomes électriques. — E. Breit : *Anges et démons dans le système de Cæsalpinus.* — Andreas Cæsalpinus (1519-1603) compte parmi les aristotéliciens non scolastiques du xvie siècle. Son but est de rattacher les croyances de son temps aux conceptions de l'ancien aristotélisme sans les soumettre aux critères thomistes. — J. A. Endres : *Études scolastiques.* — I. Note sur Bovo, abbé de Corvey-en-Saxe (900-919) et son commentaire du De Consolatione Philosophiæ de Boèce. — II. Note sur Fulbert de Chartres et son attitude anti-rationaliste. — R. Leiber : *Sur la Synderesis scolastique.* — Tous les scolastiques renvoient au Commentaire sur Ézéchiel de saint Jérôme, I, I, 10 comme source du mot et de la notion de Synderesis. « *Quartam ponunt quam græci vocant*

συντήρησις, *quæ est scintilla conscientiæ* ». Mais Jérôme n'a pu écrire συντήρησις. Une étude critique attentive démontre qu'il a écrit συνείδησις. Du point de vue linguistique la synderesis est donc une suneidesis. — M. Heidegger : *Le problème de la réalité du monde extérieur dans la philosophie moderne.*

4e Cahier. — Al. Teixidor : *Les Universaux dans la doctrine de Suarez.* — K. Nink : *Sur la possibilité d'un infini en acte.* — Il ne peut y avoir un nombre infini de réalités existant simultanément. Il ne peut y avoir un nombre infini de réalités ayant existé successivement. — Il ne peut y avoir une grandeur infinie en acte. — S. Schindele : *Frédéric le Grand et Rousseau.* — Lettres « du philosophe de Sans-couci » et « du philosophe sauvage ». — A. Dyroff : *Sur la Synderesis scolastique.* — Quelques précisions sur les textes de Diogène Laërce et de Jean Monacchs. — C. Gutberlet : *Facultés psychiques chez les insectes.* — Discussion du travail et des conclusions de Forel.

The Hibbert Journal. — Janvier 1913. — Viscount Haldane : *L'Université civique* (233-254). — Adresse aux citoyens de Bristol. Quel rôle les nouvelles Universités peuvent jouer dans l'éducation nationale. — J.-W. Diggle, évêque de Carlisle : *Mariage et divorce* (255-272). — Le mariage étant la base essentielle de toute société, détruire le caractère inviolable du lien matrimonial, c'est compromettre la société. L'idéal chrétien doit être maintenu. — A. Mitchell Innes : *L'amour et la loi. Étude sur la justice orientale* (273-296). — Parallèle entre les méthodes judiciaires usitées en Orient et en Occident : là tout est basé sur la morale du pardon, ici sur l'idée de rétribution. — Sir E. Thorpe : *Joseph Priestley* (297-310). — P.-T. Forsyth : *Intellectualisme et foi* (311-320). — Ce qui nous intéresse par-dessus tout, ce n'est pas le mystère de l'univers, c'est la tragédie de l'univers. La théologie s'efforce de saisir le sens de cette tragédie. Elle doit être dogmatique, non pas à la manière d'une déduction syllogistique, mais sous la forme d'une exposition de l'expérience collective de la conscience chrétienne. — G. Coore : *Le Modernisme et la conscience catholique* (329-347). — L'auteur expose comment le modernisme n'a pas donné satisfaction aux exigences de la conscience religieuse des catholiques : 1° Il n'a pas tenu assez de compte du caractère surnaturel de la croyance catholique ; 2° Sur l'humanité du Christ il offre une théorie impuissante à servir de base à la vie religieuse ; 3° Il a attribué à l'histoire un rôle trop exclusif dans la détermination des faits surnaturels transmis par la tradition religieuse ; 4° en général, il a été un mouvement trop exclusivement académique et spéculatif, et trop dédaigneux de la vie religieuse du

peuple. — Prof. Hugh WALKER : *La révolte du travail est-elle tout à fait injustifiée?* (348-365). — L'auteur préconise pour la solution du conflit une méthode mixte où se combinent l'individualisme et le socialisme. — C.-G. MONTEFIORE : *Le Judaïsme moderne et l'espérance messianique* (366-377). — Prof. Fraser HARRIS : *La conscience comme cause de l'activité nerveuse* (378-393). — « La conscience peut être, — de quelle manière, nous l'ignorons, — une cause de l'activité nerveuse tout aussi bien que toutes les autres causes dont nous avons l'expérience. » — Prof. H.-A. OVERSTREET : *La conception démocratique de Dieu* (395-411). Les nations civilisées tendent à démocratiser l'idée de Dieu et à le concevoir de plus en plus comme un être qui « est nous-mêmes, dans lequel et duquel nous sommes, que nous travaillons à réaliser par notre propre activité, de concert avec nos semblables », « un Dieu qui *est* le monde dans l'unité spirituelle de sa vie globale ».

Mind. — JANVIER 1913. — G. T. LADD : *Rationalisme et Empiricisme* (1-13). — Certains pragmatistes, en se réclamant de l'expérience, abusent du terme « rationaliste » pour l'appliquer à tous leurs adversaires. Or, faire appel à la raison n'est nullement être « rationaliste », car, autrement, où en seraient les pragmatistes eux-mêmes? — S. ALEXANDER : *Le vouloir collectif et la vérité* (14-47). — Le « vouloir » comprend la volition pratique (le désir), dont la perfection est bonté, et la volition spéculative (la croyance), dont la perfection est vérité. Bonté morale et vérité impliquent toutes deux l'abandon chez l'individu d'un certain élément personnel. La bonté morale ne se conçoit pas sans la répression de l'égoïsme, et la vérité aussi implique toujours l'impersonnalité (*à suivre*). — MM. PATTISON MUIR, Maurice MICHAEL : *L'alchimie et l'absolu* (48-61). — Comparaison de la méthode scientifique de Paracelse et de Basil Valentin à la méthode philosophique des absolutistes modernes, tels MM. Bradley et Joachim. De part et d'autre, même attachement, soit à la « chose unique », soit à l'absolu. — G.-H. LANGLEY : *La méthode métaphysique de Herbart* (62-75). — La philosophie de Herbart est fondée sur Kant comme celle de Hegel dont cependant elle diffère entièrement. Hegel n'aurait pas résolu les contradictions de l'expérience signalées par Kant. Pour Hegel, le raisonnable doit être réel; pour Herbart, c'est sur la proposition inverse qu'il faut insister, savoir que le réel doit être raisonnable.

Voprossi filosofii i psikhologuii. — MARS 1911 — AVRIL 1912. — CHERCHENEVITCH G. F. : *Justification du droit.* — Prouve contre les anarchistes et les individualistes que le pouvoir et le droit dérivent

de la nécessité, qui s'impose à la société, de se constituer en organisme. — Erne, V. F. : *La vie et la personnalité de Grégoire Savitch Skovorod.* — Deux articles. — Boulgakov, S. N. : *La philosophie sociale de Richard Owen.* — Les doctrines d'Owen sont une profession de foi, naïve et à cause de cela parfaitement limpide, dans la valeur du déterminisme social. Les contradictions inhérentes à cette doctrine se manifestent très nettement chez Owen. Les sociologues déterministes du xixe siècle, Marx en particulier, ont développé les principes d'Owen sans rien ajouter d'essentiel. — Gourvitch, A. G. : *Conceptions normative et déterministe en biologie.* — Les deux conceptions sont imposées par les faits. Il faut le reconnaître, même si l'essence intime et le « comment » devaient rester à jamais impénétrables. — Koudriatzev N. P. : *La philosophie de Maine de Biran dans son premier stade.* — Il a débuté par le sensualisme, en bon disciple de Condillac. Conclusions identiques à celles de Cousin, Picavet, Naville. — Blonski, P. P. : *La téléologie de Leibniz.* — Le monde est un mécanisme réglé par l'intelligence souveraine. La recherche des causes finales est toujours utile, même en physique. — Chvostov, V. M. Série de 4 articles : *Pessimisme, Pluralisme, Eudémonisme, Problème moral.* — Ni le pessimisme, ni l'optimisme exclusifs ne fournissent une explication suffisante du devoir. La seule solution possible est donnée par la « morale de la dignité humaine » (ou « morale de l'honneur », avec Faguet « autorité en matière d'éthique ! ») puisque sa condition nécessaire et suffisante réside précisément dans ce dualisme du réel, dualisme révélé par l'expérience et le discours, et qui est la pierre d'achoppement des autres morales. Ne devant apporter d'autres motifs d'agir que l'honneur lui-même, cette théorie morale est dispensée, du même coup, d'assurer la possession présente ou future du bonheur. On le voit, c'est un retour au Stoïcisme. — Tcheplanov, G. J. : *Laboratoires de psychologie américains.* — (Notes prises pendant un voyage aux États-Unis). Les psychologues américains auront bientôt rejoint les Allemands. Après leur avoir décerné de grands éloges, l'auteur constate avec regret le goût prédominant des recherches purement physiologiques, des problèmes d'ordre exclusivement pratique, et déplore justement la « phobie anti-philosophique ». — Babynine, B. N. : *La philosophie de Bergson.* — La « trilogie » bergsonienne, récemment traduite en russe, n'est pas moins populaire là-bas qu'elle ne l'est en France et en Amérique. Le bergsonisme est avant tout un anti-intellectualisme pleinement conscient, très original, et radicalement distinct de l'empirio-criticisme ou du pragmatisme. En effet il maintient la priorité

de la connaissance, grâce à l'intuition, et il ouvre à la métaphysique de grandioses perspectives. C'est la synthèse de Kant et de Descartes. L'intelligence (discursive) y est heureusement définie, comme un compromis entre la matière et l'esprit. L'auteur se défend de critiquer le système dans ses principes — ce qui serait trop facile du point de vue de l'intellectualisme courant, et trop difficile d'un point de vue supérieur, — mais il se contente d'une « espèce de contre-épreuve », en signalant les défauts, à son avis très graves de la théorie bergsonienne sur la « matière » : conciliation manquée de la qualité et de la quantité ; objectivité des sens trop peu sauvegardée, et surtout rôle exagéré de l'action dans la détermination du monde matériel. La matière devient un pur « amorphe » (rechute dans le Cartésianisme). Pour l'avoir trop considérée *par le dedans,* Bergson la réduit à une « forme » vide de tout contenu, et néglige de la sorte les riches variétés de la matière se révélant *par le dehors.* Conclusion : malgré son talent magnifique, ses mérites incontestables, Bergson n'a pas réussi à harmoniser, en les unifiant, la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle (suprasensible). — Losskii, N. O. : *Théorie de la connaissance et problème des origines.* — Les questions gnoséologiques sont-elles dépendantes de la question génétique, dans la théorie de la connaissance ? Non. Les caractères logiques de la vérité n'ont aucune relation avec la physiologie ou la psychologie. — Zenkovski, V. : *Principe de l'individualité en psychologie et en pédagogie.* — Généralités. — Vokatch Natalie : *Sigwart et le problème de la logique.* — Sigwart conçoit la logique comme la science des normes de la pensée. Mais qu'est donc cette pensée, conçue ainsi comme antérieure et extérieure à ses normes ? Est-ce une chose arbitraire, indépendante de toute loi ; une activité anarchique, s'exerçant « au petit bonheur ». Non. La pensée *est* sa norme, et par conséquent la logique est la science de la pensée elle-même, en tant que condition première et nécessaire de la connaissance scientifique. — Soukhanov, S. A. : *Pathologie du sens moral.* Généralités. — Boltounov A. : *Psychologie empirique en Allemagne au XVIIIe siècle.* — Résumé des idées de Wolff, de Bonnet, Tetens, Marcus Herz, et Mauchart. — Romanov, E. : *Autour du libre arbitre.* — L'antinomie du déterminisme et de la liberté provient de ce que les motifs sont considérés comme une force agissant sur l'homme par l'extérieur. Mais les motifs sont à l'homme, ce que la partie est au tout, en sorte que nous ne sommes jamais précipités que par nous-mêmes ; ce qui revient à l'affirmation du libre arbitre (?) — Karpov, V. : *La philosophie naturelle d'Aristote et le temps présent.* — Article très développé (171 pages), très

consciencieux et très remarquable. On pourrait se demander si l'auteur a bien compris la notion de *materia prima*, et s'il distingue suffisamment les points de vue physique et métaphysique, quand il confronte les doctrines et les critique les unes par les autres. Conclusion : « De tous les systèmes, qui donnent une conception organique de la nature, celui d'Aristote est le premier et le plus cohérent. Sa philosophie garde toute sa valeur, malgré des erreurs matérielles dans le détail et en dépit des prétentions du mathématisme mécaniciste. » Remarquable parallèle entre Aristote et Kant, « moins opposés que ne l'imaginent leurs disciples respectifs ».

CHRONIQUE

France. — Nécrologie. — Nous avons la douleur d'apprendre la mort de notre savant collaborateur, M. Eugène Revillout, professeur à l'Institut catholique de Paris, conservateur honoraire du musée du Louvre, professeur honoraire de l'École du Louvre, directeur-fondateur de la *Revue égyptologique*, décédé le 16 janvier, à Paris. Sa grande habileté à déchiffrer les textes l'avait placé au rang des maîtres de l'égyptologie. Il se complaisait aussi dans les travaux de synthèse, et nos lecteurs n'ont pas oublié la précieuse étude sur *L'égalité devant la mort dans l'Égypte romaine*, qu'il nous donna en janvier 1912.

Périodiques. — On annonce la fondation de la *Revue Saint-Thomas d'Aquin* destinée à répandre la doctrine thomiste dans le public cultivé.

En même temps, la *Revue thomiste* entreprend de s'adjoindre un supplément, ayant sa pagination spéciale, et composé de textes et documents sur saint Thomas, sa vie, sa doctrine et son école.

Suisse. — Périodique. — Après quelques années d'interruption, la *Revue de Théologie et de Philosophie* de Lausanne (protestante) inaugure en janvier 1913 une nouvelle série, sous la direction de MM. Pierre Bovet, Samuel Gagnebin, René Guisan, Charles Mercier, Henri-L. Miéville, Henri Reverdin, Arnold Reymond et Maurice Vuilleumier.

Le Gérant : L. GARNIER

La Chapelle-Montligeon (Orne). — Imp. de Montligeon. — 4750-1-13

L'ART D'EXERCER L'AUTORITÉ

Il n'est rien que les éducateurs souhaitent plus vivement que l'autorité. Mais il existe, à son sujet, un préjugé des plus funestes : on ne peut acquérir l'autorité, c'est une sorte de don inné, « nascuntur poetæ »...

Certes, il est des hommes dont la seule présence suffit pour jeter un froid, des gens qu'on ne tutoie pas, avec qui les égaux ne se permettent aucune familiarité, et leur seul aspect suffit à rappeler les subordonnés au sentiment des distances. Leur visage sévère, leur abord glacial pénètre ces derniers d'une crainte révérentielle. Ils sont nés pour commander comme Inaudi pour calculer. D'instinct, ils possèdent cet art difficile, comme quelques natures d'élite savent dessiner, sans avoir besoin de leçons. Mais, de même qu'à la plupart des hommes la nécessité d'un professeur s'impose pour se former dans cet art, de même on peut et on doit prendre des leçons d'autorité, et il est possible de se perfectionner dans l'art de commander les hommes.

Un professeur n'est pas condamné à être le jouet de ses élèves si la nature l'a gratifié d'un extérieur aimable et d'un visage avenant, et la laideur n'est pas une condition indispensable de l'autorité. A coup sûr, une physionomie sévère aide puissamment dans cette tâche, mais elle ne saurait suffire, et les qualités morales sont bien autrement nécessaires. Or, tous conviendront que le moral se transforme.

On peut donc acquérir de l'autorité, on peut, par les moyens que j'analyserai bientôt, se composer un extérieur qui inspire le respect au premier abord, mais on doit s'efforcer pardessus tout, d'acquérir, s'il y a lieu, la ténacité, la fermeté

indispensable au commandement. C'est, je le confesse, une tâche ardue, et qui exige des efforts prolongés, mais le résultat à atteindre est noble ; il permettra de former des hommes ! Au surplus, il est nombre de maîtres, à qui il ne manque qu'un détail pour devenir personnes d'autorité. Si une bonne analyse leur révélait cette légère insuffisance, rien ne leur serait plus facile que de conquérir cette « propriété » essentielle à tout bon éducateur : l'autorité.

*
* *

Dans toute nature humaine, il y a un fonds de lâcheté qui porte à respecter la force et à mépriser la faiblesse. Cette tendance est surtout accentuée chez ceux qui manquent de caractère ; seules, quelques natures fières y échappent, en se révoltant contre toute autorité despotique... Le chien lèche la main qui le frappe, les foules se prosternent aux pieds d'un monarque omnipotent ; les courtisans l'adulent, tous le révèrent, et beaucoup l'aiment, pour peu que certains côtés de son caractère provoquent la sympathie ou l'admiration.

Je n'en veux comme exemple que Napoléon, qui fut le pire des égoïstes, puisqu'il a pu dire à Metternich : « Un homme comme moi se moque de la vie d'un million d'hommes. » Et cependant, que de Français l'idolâtraient, au point de sacrifier avec enthousiasme leur vie, sur un simple geste de l'empereur.

Un maître, bon jusqu'à la faiblesse, n'a jamais su inspirer, à ses subordonnés, que le mépris. Les hommes, pris en particulier, ne se gagnent, il est vrai, que par la bonté et la bienveillance, mais, en groupe, ils sont tout autres. Gustave Le Bon, dans sa « psychologie des foules », a montré l'énorme différence qui existe entre les individus isolés, et les hommes groupés. Les premiers sont susceptibles de sentiments élevés, d'initiative personnelle et de réflexion ; les autres ne sont que des moutons obéissant aveuglément aux suggestions du meneur, et presque incapables de s'y soustraire. Ces moutons deviennent fréquemment enragés, pour peu qu'un incident insignifiant vienne déchaîner leur fureur.

Cette donnée est à retenir : les élèves sont groupés, ils subissent donc l'entraînement grégaire. Réunis au collège, ils sont capables, sous l'excitation ambiante, de cruautés incroyables à l'égard de leur maître, si celui-ci s'y prête quelque peu.

S'il est vrai que les hommes en foule sont susceptibles de tous les excès, combien plus les enfants ! Ils sont moins maîtres d'eux-mêmes, et, par suite, plus disposés à se laisser mener. Bien avant nous, le bonhomme La Fontaine l'a judicieusement remarqué : « Cet âge est sans pitié. » Ils n'ont pas encore souffert, aussi ne se rendent-ils pas compte des tortures qu'ils font endurer aux autres. N'espérez rien de leur compassion, si vous avez eu la faiblesse de vous livrer entre leurs mains.

Un jeune abbé, plein d'enthousiasme, avait été chargé de remplacer, pendant un mois, un professeur malade. La classe qu'il recueillait était composée de cœurs d'or, elle s'était montrée parfaitement disciplinée les deux années précédentes, mais elle renfermait pourtant quelques cerveaux brûlés, prêts à se déchaîner comme des diables, à la moindre occasion. Le maître, rempli d'affection pour ces gentils enfants, toléra d'abord certaines libertés, comme de faire des réflexions tout haut, de l'interpeller publiquement et de lui donner la réplique. Cette liberté ne tarda pas à dégénérer en licence, et la classe se transforma en un véritable marché, où, seul, le professeur n'arrivait pas à se faire entendre, encore moins à se faire obéir. Le tumulte était tel, que les voisins eux-mêmes en étaient gênés. Le pauvre abbé s'épuisait en efforts impuissants pour dominer le bruit, et ce surmenage provoquait chez lui des quintes de toux inextinguibles. Il essaya alors de les apitoyer, en leur disant combien leur désordre lui fatiguait la poitrine. Peine perdue ! Les bourreaux inconscients redoublaient d'agitation de jour en jour. Le désordre ne cessa qu'après son départ.

On eût pu croire la classe déchaînée pour longtemps : il ne fallut pas trois jours au professeur titulaire, homme d'autorité, pour ramener le calme et le silence parmi ses élèves.

Puisque foule il y a, il faut que le professeur en soit la tête, le meneur, s'il ne veut pas en être la victime ; il faut qu'il en reste le maître en toute occasion, et, pour cela, qu'il jouisse

d'une autorité indiscutée. Rien ne saurait remplacer l'autorité !

Non seulement les foules respectent les maîtres forts, mais, — fait en apparence paradoxal, — souvent elles les *aiment*... En interrogeant prudemment les élèves dans des conversations amicales, j'ai constaté qu'ils ne gardent bon souvenir que des maîtres qui ont su imposer fortement leur personnalité, et se faire, tout à la fois, respecter par leur dignité et leur exigence, et aimer par leur justice et leur bonté. Des autres, de ceux qui ne sont que bons, qui s'en laissent imposer par les élèves, il ne reste qu'un souvenir fugace, alors même qu'ils auraient mis en œuvre des trésors de dévouement. Ce sont des êtres insignifiants qui n'ont pas réussi à faire impression sur leurs esprits volages. Je dirai plus, il n'est pas rare même que les enfants détestent les maîtres faibles qu'ils ont torturés pendant toute une année.

Un professeur ne peut prétendre être aimé comme un ami : il faudrait, pour cela, établir l'égalité parfaite, « amicitia pares invenit aut facit », égalité, non seulement de condition, mais aussi d'âge. Poursuivre ce but irréalisable, c'est se condamner à un échec sur toute la ligne : on n'obtiendra ni l'affection, ni l'influence. On ne peut être véritablement ami que si on partage les mêmes goûts, les mêmes illusions, les mêmes aspirations. S'il est encore possible, dans une certaine mesure, de réaliser l'égalité de condition, en se ravalant au niveau des enfants, en avilissant sa dignité de professeur, l'égalité d'âge, la communauté d'aspirations et de goûts sont absolument inaccessibles à nos efforts. Et pourtant ce sont là des conditions *sine qua non* de l'amitié parfaite. L'enfant a plus de respect que d'amour pour les grandes personnes ; quelque condescendance qu'elles lui témoignent, il sent son infériorité : il perçoit aussi les divergences de goût, et y voit un obstacle insurmontable à la parfaite communion d'idées. Le professeur doit donc rechercher principalement l'affection qu'on a pour un maître fort.

Comment expliquer cet amour de la force ?

Quand l'autorité légitime ne réussit pas à régner, elle cède la place à l'anarchie : les fortes têtes veulent commander aux autres. Mais ce résultat ne s'obtient qu'au prix de tiraillements

sans nombre; plusieurs en même temps aspirent à dominer : de là des partis et des divisions dans une classe, et des querelles incessantes éclatent entre les chefs de groupe. Cette situation rend la vie insupportable aux caractères paisibles qui n'osent se prononcer pour l'un, dans la crainte de déplaire à l'autre.

Il est très remarquable, d'ailleurs, que ceux qui prétendent ainsi s'imposer sont d'ordinaire les mauvais élèves, les cancres ou les caractères difficiles; et leur joug est d'autant plus tyrannique qu'ils ont été eux-mêmes plus indisciplinés. Ils prononcent sans appel des exclusions du jeu, ils imposent leurs amusements favoris qui ne brillent pas d'ordinaire par l'intelligence; ils tranchent avec audace les moindres différends. Ils mènent contre le maître une campagne des plus actives : il est défendu d'en dire du bien ou de prendre sa défense, sous peine de se voir traité de « cafard » et d'être mis en quarantaine. Ils organisent des farces méchantes, et se font un malin plaisir de compromettre les bons élèves, en leur en confiant, voire même en leur en imposant l'exécution souvent périlleuse.

Il en va tout autrement dans une classe où le professeur est ferme : une seule autorité règne, incontestée, celle du maître, et tous s'y soumettent d'autant plus volontiers qu'elle est légitime, qu'elle n'est ni capricieuse ni tyrannique, et, par-dessus tout, qu'elle est raisonnable. Les mauvais élèves sentent peser sur eux une main énergique, douce quand tout marche à souhait, mais prête à serrer douloureusement la bride à la moindre tentative de révolte, — assez forte pour briser toute résistance.

Et l'on aime cette autorité, car, pour tous, le désordre est une souffrance morale.

Enfin, à ces motifs, s'ajoute la joie du devoir accompli, la paix de la conscience, l'impression de progrès dans la vertu et la piété, aussi bien que dans la science, la satisfaction de contenter son maître et ses parents.

Il est pour l'éducateur un motif plus fort encore de conquérir une grande autorité, c'est celui d'acquérir sur ses élèves un prestige qui donnera du poids à ses paroles. Il est bien des vérités d'expérience qu'il est impossible de prouver aux enfants,

il en est d'autres dont la démonstration serait trop abstraite pour eux : il faut donc se contenter d'affirmer. Si le professeur jouit d'une grande autorité morale, une simple affirmation de sa part suffira à engendrer la conviction : « Monsieur l'a dit », la question est tranchée ! Dans le cas contraire, on passera ses paroles au crible de la critique, et souvent on les tournera en dérision.

Qu'un médecin réputé vienne, sans fournir aucune explication, ordonner à un malade un traitement étrange et pénible, jamais ce malade ne s'avisera de s'y soustraire. Lorsqu'un savant en renom énonce doctoralement une opinion en société, tous, avec empressement, se rangent à son avis.

Il en va de même pour le maître : son titre de professeur, son caractère sacerdotal suffisent, en eux-mêmes, pour lui valoir du prestige. Il est naturellement entouré d'une auréole de dignité. Les recommandations qu'il peut faire, concernant la piété et la pratique des vertus, auront dans sa bouche une très grande valeur. Combien est puissante l'action d'un maître qui a su se faire respecter ! Un seul mot de compliment suffit pour gonfler d'orgueil le cœur d'un élève et faire épanouir son visage. Une parole de blâme, un simple geste qui manifeste l'étonnement douloureux qu'éprouve le maître, en voyant la mauvaise conduite d'un élève qu'il estime, et voilà celui-ci bouleversé jusqu'au plus profond de son cœur, désespéré même, s'imaginant avoir perdu pour jamais l'estime de son professeur. Et, quand renaît l'espérance de rentrer en grâce, l'enfant est décidé à tout entreprendre pour atteindre ce but enviable entre tous.

Lorsqu'un enfant s'est montré insupportable chez lui, et que ses parents n'arrivent plus à la dominer, ils le menacent quelquefois d'aller narrer cette scène regrettable au professeur de classe. Alors l'enfant change brusquement d'attitude : il se jette à genoux, il supplie avec larmes, et parfois aussi avec des cris de rage, de ne pas faire cette démarche. Pourquoi une telle angoisse ? C'est que le maître exerce un grand prestige sur lui et sait faire apprécier son estime.

L'autorité est donc indispensable à qui attache au mot « éducateur » le sens qu'il mérite. Mais comment l'acquérir ?

*
* *

Je distinguerai d'abord entre professeur et surveillant. Ce dernier ne peut guère prétendre qu'à une chose : faire régner l'ordre ; quant aux conseils qu'il pourrait donner, ils seront toujours d'un faible poids, car il ne pénètre pas dans l'intimité des élèves. Ne lisant pas leurs devoirs, il ne connaît pas leur mentalité, il n'entend pas les saillies, les réparties significatives qui jaillissent de leur esprit au cours d'une classe ; il ne les voit que dans les moments où le silence est de rigueur ; il ignore donc tout de leur intérieur. Mais, surtout, les élèves ne l'estiment pas au point de vue intellectuel, car jamais ils n'ont eu occasion d'admirer les productions de son esprit. Son rôle de perpétuel policier n'est pas fait non plus pour lui attirer les sympathies. Donc, loin de chercher à gagner l'affection, il doit inspirer la crainte par sa sévérité, et l'estime pour sa justice. Son air devra toujours être froid, sévère, impénétrable.

« Quelle est l'attitude d'un surveillant chez les jésuites ? » demandai je, un jour, à un de leurs anciens élèves. — « C'est, avant tout, un homme qui ne parle pas, me répondit-il. Aucun élève ne sait ce qu'il pense. » — « Soyez sphinx, » disait un professeur blanchi sous le harnois à un de ses confrères plus jeune.

Le professeur, au contraire, doit, à la fois, se faire respecter et se faire aimer. Par quels moyens pourra-t-il mener à bien cette double tâche ? (Remarquons, dès maintenant, que la seconde fin lui interdira les emportements, les violences, ainsi que les punitions trop multipliées.)

C'est une tentation irrésistible, pour un débutant qui a une grande bonté d'âme, que de chercher à se faire aimer tout de suite. Il constate avec peine que les écoliers le redoutent et s'éloignent de lui aux premières punitions. Son cœur s'émeut ; il craint d'établir pour jamais un mur infranchissable entre ses subordonnés et lui. Alors, il s'ingénie à détruire les barrières ; il voit que les élèves n'approchent que timidement malgré les premières avances, et il croit n'avoir pas encore fait assez. Bien-

tôt, les écoliers, rassurés, lui créeront une popularité flatteuse. Il se sentira alors le cœur réchauffé ; ce seront pour lui des instants délicieux, mais suivis, hélas ! d'amers regrets.

Il est de toute nécessité de *s'imposer, dès le début,* par la dignité dans l'attitude et le maintien. Point de laisser-aller dans la tenue, point de familiarité hâtive dans les rapports avec les élèves.

L'homme a une tendance invincible à mépriser ceux qui s'abaissent à son niveau, tendance que l'on constate aisément dans les relations sociales. Un homme élevé au-dessus de sa situation et retombé au niveau primitif conçoit, pour ses camarades de collège haut placés, une aversion profonde, motivée par leur dédain voulu ou apparent, et le soin qu'ils semblent mettre à le tenir à l'écart ; mais, en même temps, il ne peut se défendre d'une admiration jalouse pour leur position et leur prestige. Si ces petits personnages daignent ménager un peu sa susceptibilité, en lui parlant aimablement, quand les circonstances les mettent en présence, tout en gardant une certaine réserve qui s'oppose à des relations plus suivies, le pauvre sent se dissiper cette aversion, fondre cette rancune, comme la neige au soleil, et il s'estime satisfait de ces faibles gages d'amitié.

Mais, si ces anciens camarades, excellents dans le fond, s'abaissent tout à fait à son niveau, l'introduisent chez eux, et le traitent sur un pied d'égalité, son cœur, il est vrai, dans les débuts, conçoit pour eux une grande affection et une vive reconnaissance, mais ces sentiments déclineront assez rapidement, en même temps que l'admiration qu'il éprouvait au moment où il supposait leur situation plus élevée : « Comment, ce n'est que cela ! » Le contact trop intime a détruit l'estime exagérée qu'il ressentait. « Ce sont de braves gens, mais voilà tout ! » Et vite, il se lassera de leur amitié, pour en rechercher d'autres qui lui paraissent plus enviables.

Supposez qu'au bout de peu de temps, ces personnes se fatiguent, elles aussi, de cette attitude peu respectueuse, et l'écartent de nouveau, alors ce ne sera plus une simple aversion, mais une haine irréconciliable qui prendra naissance.

Le professeur, évidemment, est notablement supérieur à ses

élèves, mais enfin, il est un supérieur comme on en voit souvent et un supérieur qu'on voit souvent ; et ceci est singulièrement nuisible à son prestige. S'il n'établit nettement, dès l'origine, les limites qui le séparent de ses subordonnés, vite ceux-ci franchiront les distances, et les conséquences en seront très fâcheuses. Il faut donc que le maître se tienne bien à sa place, qu'il fasse état de sa supériorité, due à son caractère sacerdotal, à son rôle d'éducateur et aussi à sa science, et, alors seulement, l'élève appréciera la condescendance qu'on lui témoigne.

Au début du professorat ou au commencement d'une année, lorsque vous changez d'élèves, ne craignez pas de vous montrer très exigeant, de demander, pour le moins, tout ce que vous désirez obtenir par la suite. Profitez, pour vous imposer, de la crainte salutaire qu'inspire toujours l'inconnu, de l'absence d'union étroite entre les élèves ; plus tard, peut-être, ils formeraient bloc contre vous et mettraient obstacle passivement, par une inertie calculée, ou même, offensivement, par un esprit d'insubordination, aux réformes utiles que vous prétendriez introduire. Tirez également parti des provisions de bon esprit qu'ils ont puisé dans l'atmosphère saine de la famille, et qu'ils ne tarderaient peut-être pas à perdre, au sein d'un internat, s'ils ne se heurtaient pas à un maître.

Pendant les premières classes, voyez comme les élèves se montrent calmes. Ils se trouvent en présence d'un professeur mal connu : il tient en main leur destinée ! Ils se garderaient bien d'attirer ses foudres et de l'indisposer tout de suite contre eux, car ils le supposent facilement susceptible de rancune. Tous restent dans une prudente expectative. Est-ce le moment de se montrer débonnaire, partant de paraître faible ? Quand vous aurez acquis la réputation d'un maître sévère, rien ne sera plus aisé que de vous relâcher, d'atténuer peu à peu ce qu'il pouvait y avoir d'excessif dans vos exigences, de dérider progressivement ce front brumeux, de vous montrer gai et souriant, avec toujours, cependant, un fond de gravité qui arrête les excès.

Un fleuve court spontanément vers la mer, mais essayez de le faire remonter vers sa source. Un courant électrique va

invinciblement du pôle positif au pôle négatif ; nulle force humaine n'est capable de le faire circuler en sens contraire. Le célèbre physicien William Ramsay a pu, grâce aux émanations du radium, transformer de l'or en cuivre, mais il semble bien impossible de remonter la série des poids atomiques et de transmuer, comme le voulaient les anciens alchimistes, du cuivre ou du plomb en or.

Les enfants, comme les hommes, s'habituent vite à considérer comme un droit les moindres concessions qu'on a laissé passer en coutumes, et la révolte gronde lorsqu'on fait mine de les leur enlever. Observez un chien campé, dans une posture fervente, devant son maître occupé à manger une cuisse de poulet : des lueurs fauves de convoitise passent dans ses yeux ; il exhale des gémissements plaintifs destinés à l'attendrir ; il fait mille gentillesses, mille bassesses pour obtenir cet os savoureux. Jamais, pourtant, l'idée ne lui viendra de s'en emparer par la force. Mais, lorsque son maître, cédant à ses objurgations pressantes, ou fatigué de ronger un os dénudé, se décide enfin à le lui jeter, qu'il ne s'avise pas de le lui reprendre : des grondements menaçants se font entendre, les lèvres se retroussent en un rictus effrayant pour découvrir des crocs bien aiguisés, prêts à imprimer leur empreinte cruelle sur la main du maître téméraire. Le chien considère cet os comme sa propriété et le défend contre celui-là même qui l'en a gratifié.

N'est-ce pas un peu ce qui arrive pour les élèves ? Comparaison n'est pas assimilation. Certes, l'enfant, avec son âme raisonnable, est infiniment supérieur aux animaux. Néanmoins, dans les obscurs recoins de son être, se trouve un fond de lâcheté à l'égard du maître, prompt à faire place à la révolte. Au début de l'année, les écoliers trouvent toutes naturelles les sévérités du maître, et implorent humblement des adoucissements ; mais, plus tard, ils défendront avec énergie les petites habitudes de paresse ou d'indiscipline qu'on a laissé contracter. Rien ne rend plus impopulaire un professeur qu'une aggravation subite de régime !

Un nouveau professeur, plein des illusions optimistes et de l'enthousiasme du jeune âge, s'était montré débonnaire pendant plus d'un an : tout était parfait, les élèves avaient un

excellent esprit et ne soupçonnaient même pas le mal. Un de ses confrères entreprit de lui ouvrir les yeux, et lui fit remarquer bien des détails qui lui avaient échappé jusque-là. Passant d'un extrême à l'autre, il changea brusquement son fusil d'épaule et prétendit réformer ces abus par la sévérité. Est-il besoin d'ajouter que le seul résultat de ce revirement fut de le rendre impopulaire au dernier chef, de lui faire la vie impossible, sans obtenir par ailleurs, ni plus d'ordre, ni plus de discipline?

Un autre maître, naturellement indulgent et timide, s'était trouvé, dès sa première classe, en présence de 43 gaillards déterminés et pleins d'audace. Ce fut un véritable marché; nul ne songeait à écouter; on faisait marcher des gyroscopes sur la table; on brûlait du papier d'Arménie, et même, en sortant, on renversa une table! L'infortuné professeur ne se releva jamais de ce coup-là. Bien qu'on prît soin de diviser la classe en deux et en dépit des retenues qu'il prodiguait, il ne put jamais se faire respecter et, l'année suivante, il dut plier bagages et quitter le collège.

Si on permet aux élèves de prendre, dès l'abord, certaines libertés fâcheuses, il deviendra fort difficile, par la suite, de reconquérir cette autorité si légèrement compromise.

Quand on monte pour la première fois un cheval ardent, il se défend toujours; il cherche à se rendre maître de son cavalier; il se cabre, rue, fait des sauts de mouton, en un mot, essaie de mille manières de le désarçonner ou du moins de l'intimider. Si celui-ci se contente de lui résister passivement et de lui prouver qu'il a assez d'assiette pour rester en selle malgré tout, le cheval ne sera nullement dompté et s'amusera à ce petit jeu qu'il renouvellera en toute occasion.

Si, au contraire, passant de la défensive à l'offensive, le cavalier lui déchire la bouche par des coups de rênes saccadés et, qu'en même temps, il lui laboure le ventre avec ses éperons et lui cingle durement les flancs avec sa cravache, et si, poursuivant son œuvre vengeresse, il prolonge la correction bien après que le cheval a cessé toute résistance, et ce, pour lui imprimer en traces sanglantes le respect dû au maître, l'animal sera à tout jamais dompté et ne sera jamais plus tenté

de faire des manières. Le cavalier pourra alors se dispenser de toute brutalité à son égard et n'aura plus besoin, pour le conduire, que d'un geste léger de la main ou de la jambe.

L'éducation n'est pas un dressage, oh non ! et nul, je l'espère, ne m'accusera d'identifier l'enfant à la brute stupide. Pourtant, la comparaison que je viens de faire me paraît suggestive. L'inférieur, quel qu'il soit, cherche toujours à se révolter contre son supérieur et à le soumettre à son illégitime domination ; aussi, dans tous les cas, ce dernier doit-il s'imposer par le respect et, au besoin, par la frayeur.

En conséquence, le professeur, *servatis servandis,* doit procéder d'une manière analogue à celle du cavalier. Sans jamais prendre l'offensive le premier, il doit pourtant se tenir prêt à réprimer énergiquement toute tentative, voire même toute velléité de révolte et d'indiscipline, et imprimer un souvenir ineffaçable du respect qui lui revient.

Dès les premières classes, les élèves observent leur nouveau professeur et cherchent son point faible. Puis, ils font quelques tentatives timides. S'ils remarquent qu'il hésite, leur audace se nourrit et, rapidement, ils se rendront insupportables.

Sans aucune distinction de personne, sans la moindre crainte, mais aussi sans bravade, le professeur doit punir tous ceux qui se mettent en défaut. Peut-être l'un d'eux, timidement (il ne connaît pas encore jusqu'où il peut aller), peut-être fera-t-il mine de bouder. N'y prêtez nulle attention ; continuez la classe comme si vous n'aviez rien remarqué. Le plus attrapé sera l'élève qui s'imaginait mécontenter le maître par son attitude maussade et qui constate avec dépit la plus parfaite indifférence. Il ne peut d'ailleurs se révolter ouvertement puisqu'il a été pris sur le fait et que sa réclamation aux autorités serait désapprouvée de ses condisciples. Aussi, vite lassé de ce silence qu'il s'impose à lui-même, il essaiera bientôt de prendre part de nouveau à la classe et de répondre aux questions posées. Voilà le moment de mettre un peu de baume sur la plaie.

Le professeur, qui n'a pas semblé remarquer la bouderie, doit s'apercevoir tout de suite de sa bonne volonté ; lui accorder la parole de préférence à tout autre et lui attribuer aisément un bon point qui rachètera le mauvais point obtenu tout

à l'heure. La conclusion que l'enfant indiscipliné retirera sera celle-ci : il n'y a pas moyen d'effrayer le nouveau professeur. Bien que j'aie la réputation d'un élève indocile ; bien qu'on m'ait toujours ménagé jusque maintenant, il n'a nullement l'air de s'en laisser imposer, et il paraît décidé à réprimer toutes mes sottises ; il vaut mieux pactiser avec lui, gagner ses faveurs par mon amabilité et mon assiduité en classe. D'ailleurs, au fond, c'est un « bon type », il m'a puni justement, et il n'a pas manqué de me récompenser à la première bonne réponse que j'ai faite. Et cet enfant qui, si on ne s'était pas montré énergique avec lui, aurait fait du mauvais esprit toute l'année, mettra au service du professeur toute l'influence qu'il a sur ses condisciples.

Oh ! je sais bien que, lorsqu'on débute dans le professorat ou même lorsque, après plusieurs années d'enseignement, on se trouve en présence d'un nouvel auditoire, on ne peut se défendre d'une grande appréhension ; on s'imagine facilement avoir affaire à des caractères indomptables qui n'attendent qu'une occasion pour se révolter contre le professeur. On croit lire dans les yeux de quelques-uns une audace que rien n'effraie, et un mauvais génie pousse à pactiser, à se faire tolérer par son indulgence. Sentiment trop humain, mais qui n'est pas exempt de lâcheté !

Rassurez-vous, d'ailleurs, ces collégiens dont vous vous faites un épouvantail sont encore bien plus effrayés que vous. Après tout, le maître n'a-t-il pas plein pouvoir sur eux ; ne dispose-t-il pas des punitions et des récompenses ? Quelque soit le caractère d'un élève, il sait bien que le professeur tient son sort entre ses mains et que l'année sera pour lui heureuse ou malheureuse selon les dispositions de ce dernier à son égard. Aussi s'efforcera-t-il de se mettre dans ses bonnes grâces, s'il peut le faire sans trop de difficulté. Voilà pourquoi le professeur ne doit pas hésiter à s'imposer dès l'abord.

Quand deux partis sont en lutte, ce n'est pas nécessairement le plus fort qui l'emporte, mais le plus audacieux. Chacun cherche à intimider son adversaire pour le faire fuir et, lorsque ce résultat sera atteint, il aura beau jeu pour le frapper dans le dos.

Vers la fin du règne de Napoléon, l'armée française était bien inférieure en nombre à celle de l'ennemi ; elle comptait dans son sein beaucoup de jeunes recrues peu aguerries et mal éduquées au point de vue militaire, mais solidement encadrées par des vétérans. Et pourtant, Napoléon triomphait encore, car, sur le champ de bataille, ses vieux soldats conservaient l'implacable détermination de rester sur le terrain, coûte que coûte : la mitraille les fauchait, la fusillade les décimait, mais ils demeuraient impassibles sous cette avalanche de feu, serrant les rangs pour combler les vides. Et, quand l'ennemi, épouvanté enfin par ces hommes de bronze qui semblaient inaccessibles à la peur, s'enfuyait éperdu, oh ! alors, ils se dédommageaient amplement des pertes que leur résistance héroïque leur avait fait subir sur le champ de bataille.

Il en est de même pour le professeur. Il remportera la victoire s'il ne craint rien et s'il possède la persévérance nécessaire pour aller jusqu'au bout. Alors même que ses élèves seraient très audacieux et sembleraient lui infliger dès l'abord des défaites mortifiantes pour son amour-propre, il doit se garder de fuir, c'est-à-dire d'abandonner lâchement la partie et de se déclarer vaincu ; ce serait inaugurer une ère de détresse, analogue à celle dont A. Daudet nous fait dans le « Petit Chose » un tableau si navrant. Au contraire, il doit rester inébranlable à son poste de maître véritable, c'est à-dire d'homme qui commande et à qui il en cuit de désobéir.

Il ne se permettra pas, dès le début, les mots plaisants qu'il ne se fera pas scrupule d'employer plus tard pour rendre la classe intéressante ; il arrêtera, dans le principe, le moindre mouvement de dissipation ; il ne tolérera jamais qu'un élève prenne la parole sans permission, même pour demander ou fournir une explication. Pour les leçons, il affectera d être d'une exigence extrême, et infligera un zéro sans la moindre hésitation et sans la moindre colère à ceux qui lui feraient une récitation insuffisante. Tout, dans son attitude, doit témoigner la volonté bien arrêtée et implacable de faire travailler les élèves. Il ne tiendra aucun compte, au commencement de l'année, des difficultés plus ou moins grandes que telle ou telle intelligence lente doit éprouver dans ses études, et il appliquera à tous un tarif uniformément sévère. Pour les devoirs, il les

exigera finis et bien soignés, quant au fond et quant à la forme; en un mot, il mettra tous ses soins à mériter la réputation d'un maître qui ne connaît pas l'indulgence, mais fait preuve d'une justice rigoureuse quoique impitoyable.

Voici les raisons de cette attitude. Les enfants rentrent de vacances bien sermonnés et bien disposés, il faut donc profiter largement de cette bonne volonté et tâcher d'élever leur idéal de travail, descendu bien bas pendant cette longue période de repos. Jusque-là, peut-être, ils s'étaient contentés d'un effort médiocre et croyaient naïvement fournir leur maximum. Ils s'étonnent d'abord et s'épouvantent de cette exigence cruelle. Mais, sous l'influence de la crainte, ils se mettent à l'œuvre avec désespoir. Peut-être y aura-t-il plus d'une crise de larmes, le soir, lorsqu'ils rentreront à la maison; ils affirmeront avec conviction que, jamais, ils ne pourront s'accoutumer à une telle sévérité, que la vie est impossible, qu'ils font tout ce qu'ils peuvent sans arriver à rien, qu'ils veulent changer de professeur, etc. Et, néanmoins, ils travaillent. Bientôt, l'habitude aidant, ils finissent par penser que la tâche imposée n'est pas si terrible qu'ils ne l'avaient cru, et surtout, qu'elle n'est pas au-dessus de leurs forces; et, plus tard, ils en arrivent même à trouver très naturel ce qui, au premier abord, leur paraissait une insupportable tyrannie.

Le maître sera sévère sans hésitation pour imprimer la conviction que ce n'est pas chez lui une tactique passagère, mais le fonds même de sa nature. Il le sera sans emportement pour bien montrer qu'il n'agit pas dans un moment de colère, essentiellement transitoire, mais mû par sa ténacité et son énergie habituelle.

Ce maintien calme et froid donne l'impression de la force, car il rend impénétrable. L'enfant se trouve en face d'une place inaccessible. Il a beau en considérer toutes les faces, il ne voit partout que murailles élevées et sombres qui défient ses regards anxieux et qui lui inspirent l'inquiétude du mystère. Nulle poterne n'y donne accès. Il est glacé par cette attitude réservée; son énervement et son enthousiasme ne trouvent nulle occasion de s'épancher, pour le plus grand profit de la discipline en classe.

Mû par un sentiment de vengeance, l'enfant cherche souvent

à exaspérer celui qui le corrige ; il lui fait des réponses impertinentes, il résiste ouvertement, jusqu'au moment où il sent que cette tactique devient par trop dangereuse ; alors il cède le terrain pied à pied, mais en triomphant, car il a vu la colère empourprer le visage de son maître, il a savouré ses paroles irritées, il est satisfait ; il s'est vengé ! Il ira alors se vanter de cette prouesse auprès de ses condisciples ; il singera la mimique bizarre et les gestes désordonnés du professeur furieux et provoquera leurs rires moqueurs. Si le maître est à la fois irascible et faible, pardonnant par la suite les punitions trop sévères qu'il a infligées dans les moments d'emportement, par tactique et par manière de passe-temps, beaucoup se feront un malin plaisir de le pousser à bout. Mon Dieu ! le risque n'est pas bien grand, il faudrait tomber bien mal pour que cette fois-ci justement, la punition soit maintenue ! Et c'est si amusant de faire enrager le professeur !

Quand, au contraire, l'éducateur conserve toujours un calme inaltérable, il ne se donne jamais en spectacle, et les rebelles, ou, du moins, ceux qui font des tentatives de rébellion, sentent tout le poids du châtiment sans avoir goûté le charme de la vengeance.

Point n'est besoin d'avoir l'air de l'emporter tout de suite, nul besoin non plus d'opposer à la violence de l'enfant révolté une violence plus grande encore pour essayer de l'intimider. Laissez, au contraire, l'élève en défaut triompher pendant quelque temps, mais, ensuite, sévissez rigoureusement ; l'expiation sera d'autant plus pénible qu'elle est moins attendue. Ce sera pour le maître une victoire décisive qui fera l'objet de longs commentaires en récréation. Plus d'un, peut-être, parlera de le « mettre au pas », mais nul ne se chargera « d'attacher le grelot », et on ne se mesurera plus avec cet adversaire énigmatique qui ne se laisse ni démonter ni entamer, qui ne s'est pas fâché, mais qui a puni à froid, et qu'on sent disposé à tout ; il ne doit pas connaître plus la pitié que la colère, il est au-dessus de toutes ces faiblesses.

Rien, d'ailleurs, ne donne l'impression de force comme le calme inaltérable. On cherche bien à faire céder un homme, à l'intimider, mais l'idée vient-elle jamais de renverser une montagne qui se repose dans sa force sereine ? L'éducateur toujours

maître de lui-même offre une grande analogie avec ces puissances inébranlables de la nature ; il semble planer au-dessus de ces mesquines tracasseries, de ces piqûres de moucheron par lesquelles les enfants s'efforcent de l'exaspérer ; et bientôt ceux-ci se fatiguent de cette lutte inégale où ils sont toujours mis en pleine déroute sans jamais obtenir les honneurs de la guerre.

Au surplus, cette sévérité ne provoque jamais la haine. Quelle raison aurait-on d'être mécontent du professeur ? Il est exigeant, c'est vrai, mais on s'est vite habitué à travailler un peu plus, et, maintenant, il n'en coûte plus rien. Par contre, il est d'une justice rigoureuse et l'on n'a jamais le droit de s'insurger contre les punitions qu'il inflige. Il est si bon d'ailleurs ! Il a su faire comprendre aux enfants que, s'il les force à travailler, c'est uniquement pour leur bien ; que pour sa part, il lui serait bien plus commode de les laisser agir comme bon leur semble, sans s'obliger à de multiples et ennuyeux contrôles. Son calme parfait prouve surabondamment qu'il n'agit que par raison et nullement par passion, et on lui pardonne volontiers, car on se sent aimé de lui.

Il ne faudrait pourtant pas exagérer le principe de sévérité et, sous prétexte de se faire respecter, se montrer non pas seulement impitoyable, mais injuste.

Un professeur, débutant dans une maison, avait résolu de s'imposer tout de suite par la terreur. Il ne lui fut pas difficile de surprendre un grand élève en défaut. Il l'appela et lui infligea... cinq lignes ! L'élève, — un audacieux, — partit en haussant les épaules, et le professeur qui l'observait remarqua qu'il allait raconter avec humour son algarade et qu'on faisait des gorges chaudes sur son compte. Il ne s'en émut pas autrement : rira bien qui rira le dernier ! Le collégien ne connaissait pas encore son homme. Il vint, le lendemain, d'un air quelque peu insolent, rapporter les lignes qu'il avait faites. Le professeur, très froid, les arracha devant lui en disant qu'elles étaient trop mal écrites et qu'il avait à les recommencer. L'élève s'éloigna assez impatient et beaucoup moins glorieux qu'il n'était venu.

Le jour suivant, il rendait de nouveau sa punition, qui subit

le même sort que la première. Le troisième jour, répétition de la même scène. L'élève commençait à se sentir mal à l'aise. Arrive le jour de congé. Le délinquant avait encore remis un nouveau pensum beaucoup plus soigné qui avait été, lui aussi, arraché silencieusement. Quelle ne fut pas sa stupéfaction de s'entendre proclamer en grande retenue pour *punition mal faite*.

Cet acte, longuement commenté en récréation, valut à ce maître une autorité de fer. Pourtant, il me paraît détestable, car il était basé sur une injustice. L'élève a fait de son mieux pour s'acquitter de sa punition et, s'il n'a pas réussi à contenter le professeur, du moins n'y a-t-il pas mis de mauvaise volonté ; il n'a donc pas mérité la punition toujours grave qu'est la retenue.

Que dire du fait suivant? Un surveillant, arrivant pour la première fois devant une étude qu'on lui avait représentée comme indisciplinée, avait résolu, lui aussi, de frapper un grand coup. Un des élèves lui avait été signalé comme une forte tête. Ce collégien se tenait très pieusement agenouillé pour la prière, les bras croisés et les yeux demi-clos ; mais, paraît-il, un léger sourire, parfaitement inconscient d'ailleurs, errait sur ses lèvres. O surprise! le surveillant s'écrie soudain d'une voix de tonnerre : « W... à la porte ». L'interpellé sursauta, mais, pourtant, décidé à s'amender, il obéit sans protestation. Le lendemain, au commencement de l'étude, il se retrouvait dans la même position édifiante, quand il entendit de nouveau retentir cette terrible parole : « W... à la porte ». Il hésita, cette fois, car la révolte grondait dans son cœur. Néanmoins, il se contint encore et obéit ; mais, la colère reprenant le dessus, il partit en claquant la porte ; et, quand, un peu plus tard, le surveillant le fit rappeler, il refusa net d'obéir. Pourtant il ne pouvait rester indéfiniment dans le couloir, et il se décida, quelques instants après, à faire une rentrée qui n'avait rien de solennel.

Le jour suivant, le maître l'appelait en particulier et le comblait de bonnes paroles et d'encouragements. « Tout ceci est très bien, lui répondit l'élève, mais je voudrais savoir pour quel motif j'ai été mis à la porte. Le surveillant éluda la question et,

malgré toutes les insistances, il se refusa toujours à fournir une explication. La véritable raison était qu'il fallait faire un coup de force.

Cette manière de procéder me paraît blâmable, parce qu'elle est injuste. S'il ne s'agissait que de se faire respecter et de passer le plus tranquillement possible le reste de l'année, le moyen évidemment serait excellent. Mais l'éducateur poursuit un tout autre but : il recherche avant tout le bien de l'enfant ; il vise à l'améliorer et à le corriger, et il n'atteindra cette fin que s'il gagne la confiance de l'enfant. Or, jamais celui-ci ne la donnera à un homme qu'il sait ou qu'il croit injuste.

D'ailleurs, le moyen est-il infaillible ? Il peut se faire qu'on se trouve en présence d'un caractère vraiment indomptable qui refuse opiniâtrément de se soumettre à une punition exagérée. On ne pourra dès lors faire plier ce petit révolté, puisqu'on se trouve soi-même en tort et qu'on ne serait jamais appuyé par l'autorité supérieure. Or, rien de plus contagieux que l'indiscipline. Enhardis par cette résistance impunie, les autres élèves plus timides, à leur tour relèveront la tête ; et il se formera dans la classe des cabales assez puissantes pour ruiner l'autorité du maître.

N'est-ce pas le cas du personnage que Courteline met en scène sous le nom d'adjudant Flic ? C'était un homme rigide, à cheval sur la discipline et punissant toujours au maximum la moindre infraction au règlement. Il était le cauchemar de toute sa compagnie et nul ne se serait avisé de lui désobéir. Cependant ces punitions incessantes finirent par exaspérer les hommes.

Un jour, ceux-ci préparèrent dans la chambrée une lourde pierre et, quand l'adjudant passa, ils la laissèrent tomber sur sa tête. Heureusement, celui-ci put esquiver le coup. Hors de lui, il grimpa quatre à quatre l'escalier de la chambrée pour saisir les coupables sur le fait et leur faire goûter les douceurs du conseil de guerre. Mais, à peine avait-il poussé la porte, qu'il se trouva en présence d'une bande de furieux qui s'élancèrent sur lui, le bras tendu, décidés à l'écharper. Il ne dut son salut qu'à une fuite précipitée. Il comprit dès lors qu'il avait dépassé les bornes et se résigna à devenir le plus indulgent des adjudants.

L'autorité doit s'établir sur la sévérité mais non sur l'injustice. Elle ne doit pas être odieuse, sous peine de provoquer la rébellion.

Mais, me direz-vous, cette sévérité extrême du début est un procédé de caserne. Elle butera les élèves, fera détester le professeur et le rendra à jamais incapable de gagner leur affection.

Quand les bleus arrivent à la caserne, sous prétexte de leur « faire entrer le métier » on commence par leur imposer les besognes les plus rebutantes. Le métier est déjà dur par lui-même, surtout pour des hommes qui n'y sont pas habitués, et pourtant, on impose à ces malheureux des corvées dont ils seront exempts plus tard. Eux qui ont toutes leurs classes à faire, tout leur fourniment à astiquer, eux, en un mot, qui sont surmenés, on prétend encore les forcer à aider leur ancien à « astiquer son truc » et panser son cheval.

Cette manière d'agir, loin de leur « faire entrer le métier », ne manque pas de les en dégoûter à tout jamais. Il serait bien plus sage de les entraîner méthodiquement, d'attendre que leur résistance à la fatigue se soit développée, pour leur demander le maximum d'effort. Eh bien! vous prétendez appliquer la même méthode aux élèves! vous aboutirez au même résultat : les dégoûter de la « boîte ».

Cette objection est spécieuse. Mais il serait singulièrement exagéré de comparer le plus mauvais collège à la meilleure caserne. Il y a, avouons-le, un abîme entre les deux genres d'établissements, et, quelque sévère qu'on se montre à l'égard des élèves, on ne les traite jamais avec injustice, encore moins avec brutalité.

D'ailleurs, quand je dis qu'il faut se montrer exigeant dès le début, je ne veux pas dire qu'il faille, dès l'abord, imposer le maximum de longueur et de difficulté pour les devoirs et pour les leçons. Il serait manifestement absurde de donner, au début de l'année, des devoirs aussi longs et aussi difficiles que ceux qu'on se flatte d'obtenir à la fin : les élèves se trouvant dans l'impossibilité de répondre à ces exigences, se révolteraient ou se décourageraient. Mais, on peut réclamer, dès le principe, le maximum de perfection pour le silence et l'attention en

classe et le maximum de soin par les courtes leçons et les devoirs faciles qu'on leur donne.

Au reste, la sévérité, si elle n'est pas entachée d'injustice, ne provoquera jamais la haine. Plus la sévérité antérieure aura été grande, plus aussi sera remarquée et appréciée la bonté qui suivra. Commencez par témoigner à un inférieur de la bienveillance et de l'indulgence, il s'habitue très vite à cet état de choses. Au bout de peu de temps, il ne se croit tenu à aucune reconnaissance ; il a de son supérieur une opinion très médiocre et ne s'étonne pas des égards que celui-ci lui témoigne. Mais si, au contraire, le supérieur se tient vraiment à sa place, s'il se montre digne de ce titre, par sa dignité, par sa sévérité, par sa science et par toutes les qualités qu'on attribue généreusement à un supérieur qui sait se faire respecter et qui ne se livre pas, l'inférieur a de lui une opinion très flatteuse. Dès lors, la moindre condescendance le touche; il ne s'attendait pas à tant d'égards et ne s'en croyait nullement digne; son cœur déborde de reconnaissance et cherche le moyen de la témoigner.

Lorsqu'un personnage que le peuple ne voit qu'en de rares occasions, daigne adresser la parole à un homme de la populace, ne fût-ce que pour lui demander des nouvelles de sa santé ou lui poser quelque question banale, celui-ci est ravi d'aise ; il va partout proclamant ses qualités et se montre pour jamais partisan convaincu de cet homme d'état. Un seul mot a suffi pour faire sa conquête, parce qu'il avait une haute idée de ce personnage : et, par la suite, il sera bien moins irrité de sa sévérité, qu'il n'a été touché de son attention.

Le seul danger réel de cette sévérité serait de rebuter les bonnes volontés naissantes. Il arrive souvent qu'un petit cancre prenne d'excellentes résolutions pendant les vacances et rentre décidé à bien travailler. Mais sa bonne volonté est chancelante et, malgré tous ses efforts, il n'arrive pas promptement à un résultat encourageant. Il se dit bientôt que son travail est inutile : il s'y est pris trop tard, il vaut mieux revenir aux douces habitudes de paresse (c'est ce qui arrive dans bien des cas); d'ailleurs, il a été signalé comme un mauvais élève et maintenant, quoi qu'il fasse, il sera pris en grippe par le professeur.

Il y a là, il est vrai, un danger réel. De plus, quelques élèves pourraient attribuer ce calme parfait à l'indifférence ou à la cruauté à froid, si le professeur gardait toujours devant eux cette attitude figée et énigmatique. Nous verrons plus loin comment le professeur peut et doit y porter remède en pratiquant la persuasion et en se faisant aimer.

*
* *

La sévérité et le sérieux ne serviraient de rien s'ils n'étaient associés à la *ténacité :* exigez peu, mais exigez jusqu'au bout. Rien ne frappe autant l'esprit naturellement volage des enfants que cette ténacité qui n'oublie pas, qui poursuit avec acharnement, qui ne se presse pas, mais qui arrive toujours à ses fins, qu'on sait inéluctable comme la vengeance de Dieu. Elle leur fait l'impression d'une force mystérieuse, presque surhumaine, puisqu'eux-mêmes en sont incapables, d'une force avec laquelle il est inutile de se mesurer.

Sachez fermer les yeux sur certains petits travers, certaines manifestations involontaires des défauts ; ne cherchez pas à tout corriger en même temps ; mais entamez une lutte implacable contre tel point en particulier et n'en démordez pas, quoi qu'il arrive. Édictez un petit règlement en classe et astreignez-vous y rigoureusement : que l'enfant sache que, dans telle circonstance, il recevra certainement telle récompense, et, dans telle autre, il aura telle punition. Que l'expérience enracine en lui la conviction qu'il n'y a pas moyen d'échapper à la sanction, et alors, non seulement il n'essaiera plus de vous faire fléchir, mais encore il n'osera plus se mettre en défaut. En effet la perspective de la punition assurée le déterminera à mettre en balance le plaisir qu'il escompte avec le châtiment qui le guette et, bien souvent, la crainte fera pencher le plateau ; car, ce qui pousse d'ordinaire à violer le règlement, c'est le secret espoir d'échapper à la punition.

Il faut exiger peu, ai-je dit, car alors il deviendrait impossible de maintenir les innombrables prescriptions édictées ; on se perdrait dans le dédale des punitions, et, la négligence aidant, on se verrait dans la pénible obligation d'englober tous les

coupables dans une amnistie générale, fort bien accueillie certes, mais d'un effet moral désastreux.

Si, au contraire, sur quelques points précis on se montre intransigeant, l'écolier s'aperçoit qu'il se heurte à une volonté opiniâtre, et plus tard, quand on ajoutera de nouveaux articles au règlement, il les accueillera avec le respect qu'ils méritent.

La ténacité consiste essentiellement dans la fermeté des résolutions : être toujours scrupuleusement fidèle à ses promesses comme à ses menaces. Pour s'aider dans cette tâche, il faut d'abord tenir une comptabilité très exacte des récompenses, et même les distribuer séance tenante. Comment les élèves prendraient-ils au sérieux un maître qui cherche toujours à allécher par ses promesses ou à intimider par ses menaces, et qui jamais ne met à exécution ni les unes ni les autres : ou bien il a peu de mémoire et alors on en profitera pour ne pas rendre ses punitions ; ou bien il est négligent et inattentif et, dans ce cas, on aura beau jeu pour le tromper, non seulement en ne s'acquittant pas des pensums, mais aussi en ne faisant pas les devoirs et en n'apprenant pas les leçons. Quel encouragement d'ailleurs pourrait-on en attendre, les récompenses n'arrivent jamais ?

Ayez donc un jour fixé pour la distribution des récompenses, et un autre pour la reddition des punitions. Jour de joie, jour de colère ! Cette régularité aidera la mémoire du professeur en même temps que celle des élèves. La veille ou le jour même de congé, reddition des pensums ; il n'y a pas plus moyen de l'oublier que d'oublier le congé lui-même. Or, beaucoup d'écoliers ne supportent l'ennui des études, ne semblent vivre que soutenus par l'espoir du congé. La crainte de la retenue pour punition non faite sera invinciblement associée à cet espoir.

Gardez-vous surtout de réclamer plusieurs fois les pensums ; l'élève s'apercevrait par là qu'on n'a qu'une confiance médiocre en la fidélité de sa mémoire, et il aurait une excuse toujours prête : « Je l'ai oublié ! » Ne jamais accepter cette excuse, fût-elle même très valable : l'enfant doit s'habituer très jeune à s'occuper (sinon se préoccuper) de ses devoirs d'état ; il ne doit pas vivre dans l'insouciance complète, il ne doit pas

subir les événements, mais, au contraire, les prévoir et se prémunir contre les dangers qui le menacent. Les obligations qui lui incombent sont peu nombreuses et proportionnées à son âge, il lui est facile d'y penser. Les pensums sont au nombre des petits événements qui viennent déranger désagréablement le cours de ses occupations journalières ; elles l'habituent à la vie réelle et aux mille soucis qui assaillent l'homme fait. Déjà l'enfant a une responsabilité, il doit la sentir peser sur ses épaules.

Mais pour arriver à cette ténacité, le professeur doit *se garder des menaces terribles*. Infliger, dans un moment de colère, une punition exagérée, c'est se condamner à la pardonner un peu plus tard, donc, à entamer sa réputation de fermeté si indispensable à l'autorité.

Pour la même raison, il est nécessaire de mesurer avec soin ses exigences. Le professeur n'est pas un bourreau, et, puisqu'il veut voir exécuter jusqu'au bout ses volontés, il doit les proportionner aux forces de l'enfant et à l'importance de la faute. Demander trop et sanctionner ses exigences par des châtiments redoutables, c'est imposer un joug tyrannique, déchaîner la haine et, par surcroît, amener l'épuisement nerveux des élèves.

Prenez bien garde aussi de ne pas répéter trop souvent les menaces, ni de multiplier les avertissements. Évidemment, il ne faut pas prendre en traître (ce serait peut-être le moyen d'inspirer une crainte plus grande, mais aussi de se rendre odieux). Mais si vous avez édicté un petit règlement auquel vous ne dérogez jamais, l'enfant sait parfaitement ce qui l'attend, il est donc inutile de le prévenir de nouveau ; cela dénoterait de l'hésitation, de la faiblesse de caractère, dont les enfants profiteraient largement.

Daudet décrit dans « les contes du lundi » le plaisir que goûtaient les manifestants pendant le siège, à attendre la dernière sommation pour se disperser : à la première, on riait, on plaisantait ; à la deuxième, un petit frisson de crainte chatouillait l'épiderme, mais on attendait héroïquement, car on savait que le commissaire ne pouvait sévir avant la troisième. Le dernier roulement de tambour était le signal d'une débandade effrénée : « Gare la trique ! »

Si l'on a coutume d'avertir deux ou trois fois avant de punir, les enfants se feront un point d'honneur de braver le danger, et ils ne se rendront qu'au dernier avertissement, au grand dam de la discipline.

*
* *

Tel doit être le moral de l'éducateur : calme, digne, exigeant, inflexible, mais juste, et bon en particulier.

Mais pour obtenir rapidement une autorité incontestée, il faut surveiller son extérieur, car c'est lui qui fait souvent juger de l'intérieur.

Si vous voulez acquérir de l'autorité, parlez peu. Ce sont vos actes qui vous feront connaître bien plus que vos affirmations. Contentez-vous d'énoncer vos ordres d'un ton net mais tranquille, sans jamais les répéter, en homme parfaitement sûr d'être obéi. Entrer en discussion avec un élève, c'est amoindrir son prestige. L'enfant, en effet, n'est pas capable de comprendre les raisons profondes, il trouve toujours de bons motifs de ne pas obéir. Les arguments qu'on lui alléguera ne seront d'ordinaire que des prétextes ; le motif réel, il est souvent impossible de le lui exposer. Pouvez-vous, par exemple, expliquer à un enfant innocent les raisons morales qui interdisent de mettre les mains dans les poches ? Il sera donc aisé à l'écolier d'opposer à vos arguments une réfutation serrée. Il deviendra, au surplus, un raisonneur insupportable qui n'en fera plus qu'à sa petite tête. Raisonner avec le jeune homme, très bien; avec l'enfant, c'est une dangereuse utopie !

Un professeur chargé de la surveillance du dortoir s'apercevait que, le matin, on mettait de la mauvaise volonté et de la lenteur à obéir, lorsque retentissait le signal de descendre à la chapelle ; la toilette n'était jamais achevée à temps. Il ne fit aucune observation, mais, le lendemain, le signal donné, il se plaça silencieusement sous le bec de gaz. Un pensionnaire s'avance vers lui, et le prie de vouloir bien attendre un peu, car il n'a pas encore eu le temps de faire ses cheveux. Sans répondre, sans même daigner lui jeter un regard, le surveillant ferme le robinet et tourne les talons. Force fut donc à l'élève d'en faire

autant. Le lendemain, tous s'arrangeaient pour être prêts à l'heure, et, dans la crainte de n'avoir pas le loisir de faire artistement leur raie, ils commençaient leur toilette par cette opération délicate autant qu'indispensable.

La discussion est souvent interprétée par l'élève comme un signe de faiblesse : si l'on se croit obligé de convaincre, c'est qu'on n'a pas assez d'autorité pour imposer ses ordres. L'enfant se croit devenu un homme raisonnable, un petit personnage avec qui il faut compter.

L'homme d'autorité affirme d'un ton tranquille, il a confiance en sa force. On sent, à son ton impératif, qu'il ne supporterait pas les contestations. Il juge inutile d'insister et même de répéter. L'homme d'autorité ne crie pas. Crier lorsqu'on commande, c'est montrer qu'on craint de n'être pas obéi ; on élève la voix dans l'espoir d'intimider l'interlocuteur. Mais, hélas ! le résultat est tout différent. L'appréhension, que l'inférieur perçoit très nettement, l'encourage à la résistance. S'il s'est laissé impressionner les premières fois, l'accoutumance s'est vite établie. L'expérience lui a prouvé que, lorsqu'il n'avait pas obéi, aucune punition n'était venue l'atteindre. Il se sent le maître, et il est résolu de faire payer cher la crainte injustifiée des premiers jours. Il affiche un calme insolent qui contraste étrangement avec l'emportement maladroit du supérieur.

Même dans le cours ordinaire d'une classe, on est instinctivement porté à élever le ton, lorsque les élèves sont distraits ou font du bruit ; et cela, dans le but de les impressionner ou de dominer le tumulte. Conservez toujours une voix grave. Un ton bas a quelque chose de mystérieux qui pique la curiosité.

Au surplus, rien n'endort l'attention comme les observations faites d'une voix qui arrive tout de suite à son paroxysme. Si l'on veut déjà paraître irrité et indigné pour des vétilles, quelle ressource restera-t-il pour les choses sérieuses ?

Il suffit d'avoir observé une fois l'indifférence profonde avec laquelle certains enfants accueillent ces criailleries, pour se convaincre, à tout jamais, de l'inefficacité de ce moyen.

Et, même dans les moments où l'agitation a gagné la classe,

n'essayez pas de dominer le tumulte, et d'en imposer par un éclat subit. Ce procédé peut réussir de temps en temps, mais il réclame une voix tonitruante. D'ailleurs, en vous emportant, vous manqueriez à la douceur qui doit être la qualité dominante de l'éducateur. Mieux vaut, ou bien attirer l'attention par un coup de règle, ou s'arrêter court au milieu d'une phrase, puis reprendre quelques instants sur un ton plus bas. La sensation vient de la perception d'une différence : les enfants, impressionnés par ce changement subit, prêtent l'oreille, et ils entendent alors la menace qui leur est faite, ou la punition qu'on leur inflige.

Il est possible que, les premiers jours, l'enfant ne soit pas ému par ce ton modéré; mais il ne tarde pas à expérimenter à ses dépens la volonté tenace du maître. Il constate que ses désobéissances sont réprimées sans pitié ; aussi ne s'y frotte-t-il plus, et contracte-t-il vite l'habitude d'obéir sur-le-champ, car il sait qu'on ne répétera pas l'ordre, qu'on ne criera pas, mais qu'on châtiera.

Un ton bas n'exclut nullement l'énergie. Une articulation nette et même un peu forcée donne à la voix quelque chose d'impérieux et de tranchant qui fait courir un frisson sous la peau.

Il faut parler avec la lenteur mesurée d'un homme qui se possède parfaitement. Dire très froidement : « Je vous préviens... — une pause qui attire l'attention de ceux qui étaient distraits —... que celui que je prendrai en défaut... — nouvelle pause pendant laquelle les élèves attendent avec une impatience pleine d'anxiété l'annonce du châtiment —... sera mis en grande retenue ! » Accentuer la finale comme fait un prédicateur qui veut se faire entendre au fond d'une vaste église, et la faire siffler entre les dents serrées. Cette accentuation, quand on interpelle un écolier en défaut, produit l'impression d'un coup de fouet qui cingle en éclatant, et fait tressaillir le coupable.

Éviter par-dessus tout de bredouiller ; ce serait un indice infaillible qu'on se laisse intimider par l'auditoire ; les enfants le sentent très bien. Ce serait aussi provoquer le rire, ou du moins le sourire, et l'on ne prendrait pas l'observation au sérieux. Si l'on se sait prédisposé à bégayer, parler avec une

lenteur calculée, scandant chacune des syllabes, comme si on voulait faire pénétrer la vérité très profondément dans les esprits. On réussit ainsi à masquer un défaut, et à le transformer en une arme nouvelle.

L'éducateur doit surveiller même ses gestes. Qu'il ne se laisse pas aller à des mouvements extravagants, qu'il n'agite pas ses bras comme des ailes de moulin à vent ! Pour appeler quelqu'un ou pour lui enjoindre de prendre telle place, qu'il s'abstienne de remuer le bras tout entier ! Il y aurait, dans cette manière de procéder, un côté ridicule qui n'échapperait pas aux regards moqueurs des écoliers, et qui compromettrait singulièrement l'autorité.

Au contraire, des gestes sobres et mesurés révèlent un homme qui se possède parfaitement, et qui a confiance dans sa force. Chose bizarre ! plus le geste sera petit, et plus il sera remarqué et fera d'impression sur les coupables. Ce qui frappe surtout, c'est la disproportion entre les moyens employés et le résultat obtenu. Un sauvage ne s'étonne pas de voir soulever un tronc d'arbre énorme, par plusieurs centaines de bras. Mais, lorsque, devant lui, un blanc met en branle, à lui seul, une masse gigantesque, par un simple mouvement de doigt (fermant un circuit électrique, par exemple), il est frappé de stupeur, il se jette aux pieds de cet être surhumain, et l'adore comme un dieu : e résultat est immense et l'effort invisible.

De même, quand un éducateur peut, d'un geste médiocre, mettre en mouvement tout un troupeau d'élèves, faire plier les caractères les plus indomptables, c'est qu'il est doué d'une grande puissance morale, c'est qu'il jouit d'une autorité incontestée ; et ce pouvoir l'entoure d'une sorte d'auréole.

Plus les gestes augmentent d'amplitude, et plus l'attention qu'on y apporte faiblit. Pourquoi, en effet, s'appliquer à voir un mouvement qui saute aux yeux, un mouvement que le professeur répétera, si on ne l'a pas remarqué. Si, au contraire, le geste est petit et jamais renouvelé, il devient nécessaire d'y prêter toute son attention, ou, gare la punition ! En temps de brouillard il n'arrive que rarement des accidents de chemin de fer, car les mécaniciens, conscients du danger et de la diffi-

culté de leur tâche, redoublent d'efforts pour apercevoir les signaux, et ralentissent aux endroits périlleux. Au contraire, par temps clair, le sentiment trop grand de la sécurité peut engendrer des catastrophes.

Si le délinquant n'a pas aperçu votre geste, ne l'accentuez pas, maintenez-le simplement : les voisins effrayés ne manqueront pas de pousser l'élève, du coude pour attirer son attention. Un simple mouvement du doigt, accompagné d'un regard fixe et sévère, suffit à jeter la terreur dans l'âme du coupable, s'il sait par expérience qu'il est l'indice certain d'une punition bien déterminée. Il n'est nullement nécessaire de s'évertuer, de s'agiter, ni même de parler.

Un surveillant d'étude très redouté avait l'habitude de donner comme pensum... cinq lignes, parfaitement écrites, mais il n'hésitait pas à les faire recommencer plus de vingt fois. Surprenait-il un élève en défaut, il se contentait de lui montrer sa main ouverte, geste que le coupable ne comprenait que trop bien (cinq lignes) ! Les collégiens en avaient si peur que l'un d'eux vint, un jour, lui offrir d'en faire tout de suite 200 pour être débarrassé.

*
* *

Tels sont les moyens qui me paraissent tout à la fois *légitimes et efficaces* pour acquérir de l'autorité. Mais ne perdons jamais de vue que l'autorité n'est qu'un moyen d'éducation et rien d'autre : il ne suffit pas de se faire craindre, il faut nécessairement se faire aimer.

Aussi, une fois l'autorité acquise, il devient inutile de prolonger indéfiniment cette attitude de sévérité ; l'autorité n'est qu'un instrument destiné à rendre possible la tâche de l'éducateur. Il serait ridicule, pour un professeur, d'en faire un sujet d'orgueil, de s'hypnotiser, comme un Bouddha ventru, dans la vaniteuse contemplation de son autorité : « Je sais me faire obéir, je n'ai qu'un geste à faire pour que les volontés les plus rebelles s'inclinent devant moi, vaincues. » Parce qu'ils sont bons surveillants, ils sont tout prêts à se découvrir une âme de conquérant !

Ne manquerait-il pas son but, celui qui, jamais, ne songerait à user de son prestige pour le bien des élèves? C'est la dangereuse erreur de beaucoup de professeurs : ils s'acquittent parfaitement de la moitié de leur tâche, mais ils s'arrêtent à mi-côte. Ils n'envisagent que le côté négatif de l'éducation : empêcher le mal. Leur surveillance consciencieuse et rigide arrête bien des pervers sur le chemin du vice, et s'oppose à la propagation du virus. Mais aussi, l'aversion qu'ils inspirent aux élèves, le dédain qu'ils leur témoignent, détournent bien des petites âmes qui ne demanderaient qu'à s'ouvrir et à se dilater, pour recevoir la manne bienfaisante des bons conseils.

Rester toujours dans une attitude figée, c'est avoir en main un instrument merveilleux, souple et puissant, et le conserver jalousement sous globe. Napoléon était un demi-dieu pour ses soldats, et pourtant, ne se permettait-il pas avec eux certaines libertés comme de tirer la moustache des vieux grognards, et ceux-ci ne considéraient-ils pas cet acte comme une faveur insigne qu'on ne payait pas trop cher de sa vie?

Sachez, de temps en temps, sortir de votre tour d'ivoire, descendre pendant quelques instants de ce piédestal sur lequel vous vous êtes placé, et où les élèves ne vous regardent qu'avec des yeux craintifs, comme un être qui plane au-dessus de toutes les contingences de leur petit monde, comme un homme incapable de s'abaisser jusqu'à donner, de temps en temps, un mot d'encouragement ou un regard de pitié.

Vous avez gagné le respect dû au maître, gagnez maintenant la confiance et l'affection par votre condescendance (1). Ne craignez pas de parler amicalement aux élèves, de leur dire, quand vous les rencontrerez en dehors de la classe, un petit mot, oh! très simple, mais qui montre que vous vous intéressez à eux et que vous les aimez. Dès lors, l'enfant sera tout transporté de voir que ce supérieur qu'il considérait avec tant de respect, daigne lui adresser la parole.

L'éducateur habile saura réparer en particulier le mal involontaire qu'il aura causé en classe par sa sévérité. Au bout

(1) Condescendance! Ce mot résume tout un programme. Il faut descendre au niveau des élèves, mais, pour cela, il faut d'abord se placer au-dessus d'eux. Plus on se sera élevé, plus la « descente » sera remarquée et appréciée.

d'un mois environ, il appellera chacun de ses élèves en tête à tête; il quittera son masque rigide. Autant il se montrait sévère en classe, autant il sera bon, simple et indulgent en cette circonstance; il lui témoignera un intérêt spécial descendant dans le détail pour bien montrer qu'il a étudié l'enfant. Il lui dira toute l'affection qu'il ressent pour lui; au besoin, il lui laissera croire qu'il a pour lui une préférence marquée. Les enfants ont besoin d'affection : lorsqu'ils se croient aimés, le travail leur devient attrayant, mais si cette affection va jusqu'à la préférence, oh ! alors, ils ne reculent plus devant aucun effort. On voit souvent, d'ailleurs, des enfants travailler très bien avec un professeur et ne plus rien faire l'année suivante, et cela, pour l'unique raison qu'ils ne se croient plus aimés.

Non seulement l'éducateur lui témoignera de l'affection, mais surtout il l'encouragera au travail. S'il a pu constater quelques progrès, il les lui fera toucher du doigt, et lui dira qu'il y a là un excellent indice pour l'avenir; il exagérera même sans scrupule, s'il s'aperçoit que l'enfant a de la défiance de lui-même. Il lui affirmera qu'il le trouve bien doué et qu'il le croit capable de devenir un bon élève.

Si, hélas ! les progrès ont été nuls, il lui expliquera qu'il est en train de semer, que la germination de cette graine est lente et cachée, mais que, déjà, à la fin du trimestre, il se retrouvera beaucoup plus avancé qu'il n'osait l'espérer. Le maître fera vibrer en lui l'amour des parents et lui fera un tableau séduisant des satisfactions et des récompenses enviables qu'il obtiendrait s'il devenait un travailleur.

Au commencement, comme il ne le connaît pas encore assez, ce caractère, il pincera toutes les cordes pour découvrir celle qui résonne le mieux; plus tard, il agira avec plus de sûreté de main, et s'attachera aux arguments qui produisent le plus d'impression.

Ne pas se laisser décourager par le peu de succès apparent de cette exhortation, la physionomie est souvent muette, et le résultat lent à se produire, mais jamais il n'est nul.

Enfin, même en classe, ce maintien froid et compassé ne doit durer qu'un temps. Quand le professeur dominera parfaitement ses élèves, il pourra se départir de toute rigidité. Sa

réputation étant fortement établie, il lui est permis de témoigner de la bienveillance, même de la gaieté, mais en sachant mettre le frein à temps, de manière à rester toujours le maître. Les élèves, le sachant à la hauteur de sa réputation, ne sont jamais tentés de dépasser les bornes et s'arrêtent au moindre signe de mécontentement, car ils ont souvenance des sévérités primitives. Plus n'est besoin dès lors de représailles excessives qui comportent toujours un peu d'odieux.

Enfin, s'il veut exercer une réelle influence, l'éducateur ne manquera pas non plus de témoigner aux élèves de la confiance. Mais ceci a été étudié ailleurs, et m'entraînerait au-delà des bornes que je me suis tracées. « Qui ne sut se borner ne sut jamais écrire. »

L'essentiel à retenir de cette étude, c'est qu'un éducateur ne peut rien faire sans autorité, et qu'il doit commencer, avant toute autre chose, par l'établir. Puis, sur cette base solide, il apportera de nouveaux matériaux : l'affection et la confiance, qui couronneront dignement son œuvre.

J. TOULEMONDE.

LA MÉTAPHYSIQUE DU KANTISME

II. — Le rôle des catégories.

A côté de la théorie de la chose en soi, Kant a élaboré toute une doctrine du « noumène ». Qu'est-ce que le noumène? N'est-il qu'une chose en soi, habillée de grec? Et s'il faut distinguer ces deux notions, par quels caractères s'opposent-elles?

Avant de répondre, nous devons résoudre quelques problèmes, dont nous nous permettons d'exposer ici la série.

La philosophie de Kant a pour but avoué, et pour conclusion dernière de « réduire les prétentions exagérées de la raison » ; d'imposer des restrictions à notre faculté de connaître. Sur ce point, il n'y a pas, il ne peut y avoir de désaccord ou de discussion (1). Il est clair aussi que la philosophie kantienne étant une philosophie critique, c'est par un examen de notre faculté, non par une doctrine dogmatique sur la nature des choses, qu'elle entend justifier ses conclusions. Dans notre organisation mentale elle décèle une « tare » subjective, une infirmité, une impuissance, qui tient à son fonctionnement essentiel, qui est donc incurable et qui nous interdit d'atteindre l'absolu.

Dès lors deux questions surgissent.

1. Quel est cet *élément* subjectif, qui circonscrit notre capacité de connaître, et nous rend impossible la « prise » de l'être métaphysique? En d'autres termes, quel est le rapport de notre intelligence avec l'intelligence absolue?

(1) Cf. Préface de la deuxième édition de la *Critique* (trad. Tremesaygues et Pacaud), p. 26 et *passim*. C'est cette traduction que nous citerons dans la suite.

2. Quelle est la nature de l'*objet* que nous atteignons ? quel est le rapport de l'*être pour nous* avec l'*être en soi ?*

Et, en effet, toute limite, en tant que telle, implique un rapport nécessaire avec la réalité plus étendue, qui lui confine ; toute partie, en tant que partie, pose et suppose la totalité, dont on la détache. Si donc mon intelligence est intrinsèquement limitée ; si l'objet de ma connaissance n'est qu'une partie du tout connaissable, je ne puis devenir conscient de ces restrictions qu'en résolvant du même coup ces deux problèmes : qu'y a-t-il au-delà de la limite ? qu'y a-t-il autour de la partie ? Que serait mon intelligence, si j'enlevais l'élément subjectif qui l'alourdit ? que serait la réalité, si je dépassais les limites qui m'emprisonnent ?

Pour répondre méthodiquement à ces questions, il nous faut examiner dans des études successives : le rôle des catégories, la nature des formes de l'intuition, et la conception du noumène positif et négatif.

Quel est l'élément subjectif qui, dans la théorie kantienne, limite ma faculté de connaître et m'interdit l'accès du monde métempirique ?

La présence des « catégories », dit-on parfois. Ce sont les catégories qui rendent ma connaissance essentiellement subjective.

Cette réponse est fausse. Nous l'avons déjà indiqué en passant. Nous allons essayer de le démontrer plus à fond. Le point est capital. Il paraît bien difficile de saisir l'ensemble de la critique, d'y trouver encore quelque apparence de cohésion ou d'intelligibilité, si on persiste, malgré les déclarations les plus formelles de Kant, à chercher dans le rôle nécessaire des catégories l'origine de son agnosticisme.

*
* *

Au jugement du gros public, le Criticisme est avant tout la « philosophie des formes *a priori* » menant droit au subjectivisme sceptique. Il n'est même que cela. On en a résumé tous les dogmes en raccourcis sommaires, et du reste parfaitement lucides. « L'esprit humain est fait de telle sorte, qu'il « doit »

constater, juger, raisonner, non d'après ce que l'objet, la « réalité » lui présente, mais d'après les poussées aveugles et impérieuses de ses « nécessités internes ». Comme des ressorts de montre, les rouages de la pensée fonctionnent « à l'intérieur ». Ils s'engrènent, se déclanchent, se commandent les uns les autres, grâce à un mécanisme secret, dont Kant aurait percé le mystère et qu'il se flatterait d'avoir démonté pièce à pièce. La machine intellectuelle trouve en elle-même la loi de son mouvement. La pensée est automatique. De plus, étant consciente, elle sait ce qui se passe en elle; elle connaît ses modifications intimes, elle ne connaît pas autre chose. L'esprit est enfermé dans la boîte. La suprême finesse consiste à le savoir et la véritable sagesse veut qu'on s'en accommode. Notre science est subjective. Nous sommes forcés de penser Dieu, l'âme, le monde, l'expérience, le temps, l'espace, mais rien de tout cela n'existe « en dehors de nous ». Et l'illusion que la critique vient détruire, c'est l'illusion naïve du « sens commun » attribuant aux fleuves, aux bois, aux étoiles, une réalité indépendante du sujet, posant un monde empirique, et derrière lui un monde métaphysique, existant en eux-mêmes et tous deux « découverts » par l'esprit. Illusion naïve, qui veut voir des nécessités objectives, régissant les « choses », là où l'examen plus approfondi, le coup d'œil critique plus clairvoyant révèle un simple jeu de lois internes et la fantasmagorie mouvante de nos états psychologiques.

Le gros public juge ainsi le Criticisme, et dans les rangs de ce gros public, un peu superficiel, indifférent par état aux subtilités méticuleuses, goûtant médiocrement l'art raffiné des méthodes techniques et des pesées délicates, il arrive qu'on découvre parfois des « penseurs » authentiques, des philosophes de profession (1).

(1) Ceux qui ont lu jadis, dans la *Revue philosophique*, les pages qu'A. Fouillée consacrait à l'étude des *Origines de notre structure intellectuelle*, se rappellent sans doute comment, sous prétexte de nous rendre la physionomie originale du kantisme, un écrivain de renom peut n'arriver qu'à en crayonner une banale et assez pitoyable caricature. Le cas n'a rien d'exceptionnel et il serait injuste d'insister. Cf. *Revue philosophique*, 1891, t. II, pp. 433-466. « Origine de notre structure intellectuelle ». On trouverait d'ailleurs la même conception du kantisme dans les autres ouvrages de l'auteur. Cf. *L'avenir de la métaphysique*.

Casiers de l'esprit ; moules de la pensée ; cadres rigides et déformants ; les catégories sont devenues tout cela et bien autre chose. On en a fait des verres de lunettes, posés sur l'intelligence, qui ne peut voir que par eux et qui voit tout dans leur couleur ; des sceaux, des cachets subjectifs, marquant la réalité d'une empreinte étrangère, faute de laquelle l'esprit ne la reconnaîtrait pas ; des réceptacles vides de tout contenu et dans lesquels le réel vient se « déverser », comme une pâte molle ou un liquide inconsistant. Ce luxe de comparaisons pittoresques ne doit pas faire illusion, et malgré Schopenhauer, qui est responsable de la plupart d'entre elles, il faut bien convenir qu'elles sont fallacieuses.

Lorsqu'on examine d'un peu plus près le malentendu, qui est à l'origine de ces interprétations aberrantes, on remarque bientôt que, sous l'apparente unité d'un même langage, sous les mêmes métaphores parfois, il y a deux façons, inexactes toutes deux, mais pourtant bien distinctes, de comprendre le kantisme.

Les uns, poussant à fond le « subjectivisme » de la Critique, n'y voient plus qu'un idéalisme absolu. Kant ne laisserait plus aucune place, aucun rôle à l'objet indépendant. Le « réel » n'étant qu'un x indéterminé et inconnaissable, tout ce que nous connaissons, tout ce qui nous apparaît déterminé est le « produit » de notre faculté. Kant dit que nous « construisons » le monde en conformité avec les conditions *a priori* de la connaissance. Construire est un terme atténué, équivoque. La logique du système veut que le sujet soit plus que l'organisateur ou le constructeur du monde. Il en est le créateur. Cette interprétation s'est monnayée, pour ainsi dire, en brèves formules, toutes outrancières, simples, laconiques et agressives. — « Kant nie la réalité du monde extérieur. » — « Pour Kant tout est subjectif. » — « Kant dit que nous ne pouvons rien connaître en dehors de nous. » — « D'après Kant, le réel est produit par notre pensée. »

On le voit, dans cette interprétation, la *catégorie* est responsable de tout le subjectivisme. C'est elle qui donne, tout à la fois, au réel, sa forme et son contenu. La catégorie est l'organe producteur de la réalité.

Pareille opinion n'est pas universellement admise. Elle est trop contraire aux déclarations les plus nettes et les plus claires de Kant. Si la « forme » de l'expérience est *a priori,* dans la philosophie critique, la « matière » doit en être donnée, et ne peut jamais, en aucun sens et en aucun cas, être tirée ou déduite du sujet. L'élément *a priori,* le principe antérieur, qui rend possible la connaissance, n'est pour Kant qu'une fonction de l'unité. Le divers, le multiple vient toujours « du dehors », il est fourni θύραθεν à l'activité synthétique de la pensée, qui l'organise en l'unifiant.

Mais en quoi consiste cette organisation ? C'est ici que se retrouvent pleinement d'accord, et ceux qui font de Kant un idéaliste absolu, et ceux qui, tout en reconnaissant qu'il laisse un rôle à l'objet, conçoivent cependant les catégories comme des formes toutes subjectives.

Venu du dehors, ou produit par le sujet ; d'origine interne ou externe, le réel ne peut, en tout cas, être *assimilé* à l'esprit que s'il se laisse modeler par les catégories. Du même coup, il devient subjectif. Avant de tomber sous l'emprise des catégories, il n'était qu'un réel amorphe, impensable, autant dire inexistant ; après avoir passé par elles, il est devenu tout relatif, rapporté à la seule intelligence humaine, subissant sa loi, et recevant d'elle ses déterminations. Ici encore, c'est la catégorie qui est responsable de ce subjectivisme. C'est son action, que Kant croit nécessaire, qui nous empêche de saisir la chose en soi. Le réel est comme le froment que la catégorie triture et dont elle livre à l'esprit la farine. Ce qu'est le froment, l'intelligence ne le saura jamais, parce que, entre elle et lui, la catégorie s'interpose. Elle écrase la chose en soi, qui passe sous sa meule, la rendant tout à la fois assimilable et méconnaissable.

Que les catégories fournissent le contenu même de l'expérience, comme le veulent ceux qui font de Kant un idéaliste absolu ; ou qu'elles en déterminent seulement la « forme », en toute hypothèse, dit-on, le donné objectif ne nous parvient que par leur canal. C'en est assez pour que la perception directe de la chose en soi nous devienne impossible.

Quelle est la valeur de cette interprétation ? Est-il vrai que

l'agnosticisme soit lié nécessairement et immédiatement à la notion kantienne de catégorie ?

Pour le savoir, nous nous mettrons au point de vue de la Critique elle-même. Nous tâcherons de voir quel rôle la catégorie est appelée à y jouer.

Un fait est à remarquer tout d'abord. Si Kant avait fondé l'agnosticisme de ses conclusions sur l'impossibilité où nous sommes de penser sans catégories ; il eût vraisemblablement fait appel à ces catégories et à leur fonction nécessaire pour justifier sa manière de voir ; il eût indiqué au moins cette déduction fondamentale, qui portait tout son système ; il eût formulé ce petit raisonnement, si immédiat, si élémentaire. Nous avons dans la tête des cadres tout faits, des moules, des casiers, des « nécessités subjectives », des alvéoles mentales, des formes *a priori*. Je les appelle catégories. Rien n'entre en nous que par ces catégories, qui précèdent toute connaissance, Donc rien n'entre en nous « à l'état primitif », à l'état pur, non modifié, et notre connaissance est subjective dans une de ses conditions essentielles. Personne ne s'y fût trompé. C'était assez clair. Et les « Prolégomènes » avec leurs explications laborieuses ; et la seconde préface de la Critique, si embarrassée et si obscure, et la « réfutation de l'idéalisme », elle aussi semée d'énigmes, posant plus de questions qu'elle n'en résout, toutes ces redites et ces retouches en fussent devenues inutiles d'un seul coup.

Il est vrai qu'on triomphe précisément de cette absence de preuves et qu'on la retourne contre le Criticisme.

Les uns y voient un vrai calcul machiavélique, une sorte de fourberie préméditée et malhonnête. Kant se serait abstenu à dessein d'être trop clair, il aurait caché sa pensée destructrice comme l'anarchiste dissimule la bombe, qui ne doit éclater qu'à son heure, au milieu de la sécurité générale.

D'autres, plus simplement, estiment que Kant n'a pas aperçu lui-même tout ce que contenaient ses prémisses ; que sa pensée est toujours demeurée assez obscure ; qu'il a même reculé délibérément, quand il les a entrevues, devant les conséquences trop négatives de son système, et qu'il a tenté de les modifier *in extremis*. Il n'y aurait donc pas à chercher le

pourquoi de telle ou telle omission dans la chaîne de ses raisonnements ; l'origine de certaines inflexions étranges dans la marche de sa pensée. Cette absence de rigueur, ce flottement, ces obscurités, tout cela vient de l'incertitude et des hésitations du philosophe lui-même.

Malheureusement, ces explications sont toutes deux inadmissibles. Kant s'est parfaitement aperçu qu'il avait à prouver sa conclusion agnostique. Et il l'a prouvée. Son argumentation est de valeur contestable ; elle est même tout à fait erronée, mais elle existe. Elle est répétée dix fois, cent fois au cours de la Critique. Kant y revient avec une prédilection tenace, jusqu'à fatiguer le lecteur le plus endurant. Et dans cette preuve, il n'a rien voulu dissimuler. Il la produit intégralement, et il la reproduit sans la modifier. Elle est clichée. La voici :

« La pensée pure, en dehors de tout apport sensible, est incapable de connaissance déterminée. Elle ne connaît que les conditions d'un objet en général. Par conséquent, tous nos objets de connaissance doivent nous être *donnés* dans une expérience. Or l'expérience ne peut exister pour nous que dans l'espace et le temps, formes pures, *a priori*, de toute intuition sensible, et *n'appartenant pas aux objets*. Donc tout objet de connaissance, qui nous est donné, nous parvient dans une *forme* qui n'est pas la sienne, mais celle de la faculté qui perçoit (1). »

Rien n'est moins équivoque. Nous voyons à découvert la pièce centrale, le vrai ressort de la Critique. Ce qui nous empêche de saisir l'absolu, ce n'est pas l'action des catégories, c'est l'interposition nécessaire des formes pures de l'intuition sensible, c'est l'impossibilité où nous sommes, de par notre nature, de rien connaître de déterminé en dehors de l'espace et du temps. Il est vrai que dans certains exposés critiques de la doctrine kantienne, on a identifié catégories et formes de l'intuition. Étant des « connaissances *a priori* », elles ne doivent guère différer les unes des autres : deux noms pour une

(1) Nous nous abstenons d'indiquer ici des références. Il suffit de parcourir la Critique pour rencontrer cet argument, sous forme explicite ou implicite, et les trois grandes sections de l'ouvrage : Esthétique, Analytique, Dialectique, ne sont que la démonstration laborieuse et progressive de chacune de ses parties.

même fonction ! On pourrait avec autant de raison identifier en philosophie thomiste le sens et l'intellect passif, sous prétexte que tous deux doivent être « affectés », pour connaître leur objet, et recevoir du dehors leur actuation. De pareilles confusions, il n'y a évidemment rien à conclure ni pour ni contre le kantisme.

Nous reviendrons ailleurs sur le rôle des formes de l'intuition sensible. Pour l'instant nous ne voulons établir que deux points, et, si nous ne nous trompons, ces deux points sont acquis :

1. Kant n'a pas escamoté consciemment ni négligé par inadvertance la preuve de son agnosticisme.

2. Dans cette preuve, la catégorie ne joue aucun rôle essentiel. Ce n'est pas elle qui nous « éloigne » de la réalité en soi, et qui rend subjective notre connaissance, mais bien la sensibilité pure *a priori*.

Cette conclusion se trouvera confirmée par une étude plus attentive de la nature des catégories kantiennes.

Elles ont trois caractères essentiels, dont la réunion les spécifie.

Elles sont nécessaires. Elles sont *a priori*. Elles sont vides de tout contenu.

1) Elles sont nécessaires, non seulement pour connaître le monde sensible, mais pour connaître *simpliciter*. Elles se confondent avec la pensée en général et en soi. Fonctions de l'unité, elles ramènent le divers aux lois fondamentales de l'intelligence, qui sont aussi les lois fondamentales de l'être, si bien que l'on ne conçoit pas d'intelligibilité possible en dehors d'elles. Et en effet, que serait un être, supposé par hypothèse intelligible, vérifiant donc tout ce qu'il faut pour être, et dont on ne pourrait rien affirmer ni rien nier; qu'on ne pourrait rapporter d'aucune manière à quoi que ce soit, pas même au néant, en posant qu'il s'en distingue ; sur lequel la disjonction la plus adéquate, celle de l'être et du non-être ne mordrait pas. Cet être ne serait évidemment qu'une pure contradiction. L'appeler réel ou possible c'est employer les mots dans deux sens, qui s'excluent au moment même où on les produit. Seul un jeu d'imagination matérielle peut prêter à cet

être une consistance que la pensée désavoue. Il en est de lui comme d'une indépendance asservie ou d'une désobéissance commandée. Les prédicats qu'on lui attribue détruisent son essence. Or, ces fonctions mentales de l'affirmation, de la négation, de la relation, de la disjonction ; ces fonctions, qui nous permettent, en dehors de toute expérience, de déterminer *a priori* les conditions d'un objet en général, ce sont précisément les « catégories », ces « éléments de la connaissance pure de l'entendement, qui fondent par leurs rapports les principes sans lesquels aucun objet ne peut être pensé (1) ». L'ensemble de ces catégories constitue ce que Kant appelle quelque part une « Logique de la Vérité (2) », et cette Logique est tellement souveraine et universelle qu' « aucune connaissance ne peut être en contradiction avec elle sans perdre aussitôt tout contenu, c'est-à-dire tout rapport à un objet quelconque, par suite, toute vérité ».

Le rôle des catégories est donc bien clair. Elles nous permettent de juger ; elles unifient le donné en conformité avec les relations essentielles de l'esprit et des choses. Et c'est précisément parce que cette opération est tout à fait primordiale, antérieure à la conception même de l'être, comme l'action de l'intellect actif est antérieure au verbe mental, c'est précisément à cause de cette antériorité, disons-nous, que sa portée est universelle. Aussi bien, l'intelligence suprême, l'Esprit pur, la Pensée divine elle-même, cet esprit qui ne peut pas agir et connaître *au moyen* des catégories, parce que la simplicité de son acte écarte la multiplicité inhérente à tout jugement, cet esprit divin connaît et agit *en conformité* avec les catégories. Et il ne pourrait en être autrement. La disjonction de l'être et du néant ; l'affirmation, fonction nécessaire du premier de ces deux termes ; la négation, fonction nécessaire du dernier ; la relation universelle et englobante, qui exige qu'à tout être donné correspondent d'autres êtres possibles ou réels et qui rend impensable l'existence d'un « solipse » métaphysique ; l'alternative absolue, péremptoire, imposant un choix entre

(1) Cf. Tremesaygues et Pacaud, p. 146.
(2) Cf. Tremesaygues et Pacaud, p. 98.

possible, réel, nécessaire ; cet ensemble de principes, issus du jeu immédiat et spontané des catégories, ces lois de l'esprit, ont une portée illimitée, valent pour toute intelligence et sont donc entièrement et perpétuellement justifiées.

Serait-ce à cause de cette nécessité que les catégories rendent subjective notre connaissance? Est-ce parce que nous ne pouvons penser sans elles, que toutes nos connaissances vont se trouver viciées à leur origine, parce qu'elles seront toutes reçues, comme disaient les anciens : *ad modum recipientis?*

Il est trop clair que non. La nécessité ici ne tient pas au sujet : elle n'est pas particulière à l'intelligence humaine. En se soumettant à cette nécessité, l'objet de connaissance ne tombe donc dans aucun système de relativisme, il n'est pas « accaparé » par l'esprit au point d'en perdre sa valeur absolue, il ne se met pas avec l'intelligence humaine dans un rapport exclusif, modifiant sa propre nature indépendante. Les catégories ne « déforment » rien. Elles sont nécessaires, mais le fondement de leur nécessité n'est pas dans le sujet seul ; *il est tout autant dans l'objet.* La catégorie est nécessaire, parce que la notion même de connaissance suppose essentiellement une harmonie fondamentale entre l'esprit et les choses ; ce minimum indispensable d'*assimilation,* qui est impliqué dans toute *conscience.* Si l'être devait perpétuellement rester étranger à l'esprit; tellement étranger qu'il lui serait *extérieur,* toute connaissance deviendrait impossible. Dès qu'on pose la connaissance, ou la pensée, ou l'esprit (car aucun de ces termes ne peut subsister sans les autres), on pose toutes leurs conditions, et la première de ces conditions, c'est l'affinité foncière de l'intelligence et de son objet, c'est la notion même de catégorie et de catégorie nécessaire.

Répétons le donc, car le préjugé contraire est passé à l'état d'axiome : ce n'est pas du tout parce que la catégorie est nécessaire à la pensée que celle-ci devient subjective. La catégorie ne justifie aucun phénoménisme, aucun relativisme, aucun agnosticisme.

2) La catégorie est *a priori.* C'est là son second caractère. Elle précède l'expérience, toute expérience. Elle dicte des lois, elle impose des conditions au réel, avant même que celui-ci soit connu. Sur ce point, les déclarations de Kant sont formelles

et rien qu'en parcourant la Critique, chacun peut en cueillir une gerbe touffue. Le but de l'Analytique est de « poursuivre les concepts purs jusque dans leurs premiers germes et dans les dispositions de l'entendement humain, où ils se trouvent prêts d'avance, jusqu'à ce que, à l'occasion de l'expérience, ils se développent (1)... » Dans la Déduction transcendantale des catégories, Kant parle de « ces lois, qui dérivent *a priori* de l'entendement seul (2) », et il veut montrer comment « à l'aide des catégories nous pouvons connaître *a priori* les objets, non pas sans doute quant à la forme de leur intuition, mais quant aux lois de leur liaison ». Il prétend expliquer comment ces mêmes catégories nous permettent « de prescrire en quelque sorte à la nature sa loi et même de la rendre possible (3) ».

Et plus loin, dans un passage trop peu remarqué et qui éclaire si vivement le sens du phénoménisme critique, Kant, opposant sa conception de la catégorie *a priori* à toutes celles qu'on pourrait imaginer, nous permet, par le jeu même du contraste, d'en mieux pénétrer la vraie nature. Quand on examine, dit-il, le rapport des concepts aux objets, on s'aperçoit aisément que ce rapport ne peut être que celui de cause à effet, d'effet à cause, ou d'effets parallèles produits par une cause étrangère. Et cette disjonction est correcte. Quand deux causes doivent produire *per se* un seul effet, dit la métaphysique scolastique, il faut qu'une des deux se subordonne l'autre en la déterminant, ou qu'elles soient toutes deux subordonnées à une troisième cause qui les détermine. Kant écarte immédiatement la solution, qui dérive le concept de l'expérience. Tout le passage est à citer.

« Il n'y a que deux manières de concevoir un accord *nécessaire* de l'expérience avec les concepts de ses objets : ou l'expérience rend possibles ces concepts ; ou ces concepts, l'expérience. La première explication ne peut pas s'admettre par rapport aux catégories... car les catégories sont des concepts *a priori*, indépendants par suite de l'expérience... En conséquence, il ne reste que la seconde... à savoir que les catégories, du côté de

(1) P. 102.
(2) P. 160.
(3) P. 163 et suivantes.

l'entendement, renferment les principes de la possibilité de toute expérience en général...

« Que si quelqu'un voulait encore se frayer un chemin intermédiaire entre les deux seules voies que j'ai indiquées, en prétendant que les catégories ne sont ni des premiers principes *a priori,* spontanément conçus, de notre connaissance, ni des principes tirés de l'expérience, mais des dispositions subjectives à penser, qui sont mises en nous en même temps que notre existence, et que notre créateur a réglées de telle sorte que leur usage concorde exactement avec les lois de la nature suivant lesquelles se déroule l'expérience (ce qui est une sorte de *système de préformation* de la raison pure)... ce qui serait décisif contre ce prétendu chemin intermédiaire, c'est qu'en pareil cas, manquerait aux catégories la *nécessité,* qui appartient essentiellement à leur concept (1). »

Et Kant en donne un exemple. On verra par ces lignes combien le criticisme diffère de l'idéalisme absolu, et combien, d'autre part, il s'éloigne de ce psychologisme empirique, que Lange, Fries, Nelson, etc... ont prétendu y découvrir.

« En effet, par exemple, le concept de la cause, qui exprime la nécessité d'un effet sous une condition supposée, serait faux, s'il ne reposait que sur une nécessité subjective, arbitraire et innée en nous de lier certaines représentations empiriques suivant une telle règle de relation. Je ne pourrais pas dire que l'effet est lié à la cause dans l'objet (c'est-à-dire nécessairement), mais seulement que je suis constitué de telle sorte que je ne peux pas penser cette représentation autrement que liée de cette manière ; or c'est là précisément ce que le sceptique [lisez : Hume] désire le plus ; car alors toutes nos lumières fondées sur la prétendue valeur objective de nos jugements ne sont que pure apparence, et il ne manquerait pas de gens qui ne voudraient pas avouer d'eux-mêmes cette nécessité subjective (qui doit être sentie) ; du moins ne pourrait-on chercher querelle à personne à propos d'une chose qui repose simplement sur la manière dont chaque sujet est organisé (2). »

Ce que Kant veut dire, c'est qu'aucune métaphysique, aucune

(1) P. 167.
(2) *Ibid.*

critique de la connaissance, aucune vraie philosophie ne peut aboutir, comme raison dernière des choses à un « fait » brutal, qui s'imposerait purement comme fait. Dire que la nécessité de nos jugements repose sur une nécessité de notre organisation mentale ou physiologique, c'est renouveler les naïves réponses de la cosmogonie hindoue. Pourquoi la terre ne tombe-t-elle pas ? Parce qu'elle est soutenue par le grand éléphant? — Et pourquoi le grand éléphant ne tombe-t-il pas ? Parce qu'il repose sur la carapace de la grande tortue ? — Et pourquoi la grande tortue...

La nécessité, comme fait, pose un problème mais n'en résout aucun. Pour être un aboutissant philosophique, pour rendre compte d'une réalité, la nécessité doit être « comprise » et non pas seulement constatée ; elle doit être « déduite » c'est-à-dire ramenée à son principe, et sanctionnée, non subie, par l'esprit. Une nécessité de fait n'a pas de valeur philosophique, parce qu'elle n'est pas « comprise comme telle », elle est comprise comme fait, mais non comme nécessité. A l'instant même où elle est comprise comme nécessité, elle cesse d'être un pur fait et se rattache à l'ensemble des raisons idéales, dont elle découle ; elle participe à l'idée.

Pour Kant donc la catégorie est *a priori,* elle l'est nécessairement, et le motif de cette nécessité est transparent à l'esprit : la catégorie fonde la possibilité même des objets comme tels.

Dès lors ne doit-elle pas être subjective ? ne doit-elle pas violenter la réalité pour la forcer de subir sa loi? Ne devons-nous pas revenir à la conception du « cadre rigide », du « casier », du « moule », de l' « alvéole mentale », en la purifiant de ce qu'elle peut avoir de trop matériel, mais en gardant l'élément intellectuel que ces comparaisons symbolisent : contrainte exercée de la part du sujet sur l'objet de sa connaissance ?

Cette objection jaillit du même malentendu que la précédente. Imposer *a priori* des conditions au réel, et modifier le réel ne sont pas du tout des expressions équivalentes. Il n'est pas permis de sauter de l'une à l'autre. Je puis en effet imposer *a priori* des conditions au réel sans le modifier en aucune manière. Il suffit pour cela que les conditions imposées soient

précisément les conditions de sa réalité, et on a vu plus haut que les catégories n'imposaient rien de plus. Elles expriment les conditions que tout objet doit vérifier pour être objet en général. Toute réalité a des conditions antécédentes. Les géomètres le savent bien, eux qui « prescrivent » à l'espace les lois des figures, sans jamais lui demander s'il s'en accommode. J'ai le droit de dire que le triangle a toujours trois angles, parce qu'il ne peut manquer à cette loi sans cesser d'être triangle. Il a des « conditions *a priori* », tout comme le hanneton, ou la comète, ou le fleuve ou le soleil... Le nier, ce serait prétendre qu'un hanneton peut être une comète et le soleil un fleuve. Partout où on pose une réalité définie, on pose une essence et ses conditions. Et de même qu'il y a des conditions *a priori* du hanneton comme hanneton, il y a des conditions *a priori* de l'objet comme objet. Le fait que ces conditions soient *a priori* n'implique donc nullement qu'elles soient en désaccord avec la réalité même ; de soi la catégorie n'appelle donc pas le subjectivisme. Une philosophie toute réaliste, une métaphysique transcendante, pourraient retenir cette notion sans être acculées aux conclusions négatives de la dialectique kantienne.

Et d'ailleurs pour s'en convaincre ne suffit-il pas de remarquer que la notion fondamentale de catégorie (nous ne parlons pas de la façon dont elle est utilisée) est, de l'aveu même de Kant, empruntée à Aristote. Et ce n'est pas chez Aristote qu'on découvrira le subjectivisme idéaliste.

Nous avons vu que ni sa nécessité, ni son caractère de forme *a priori* n'empêchait la catégorie de se rapporter fidèlement à la chose en soi, qu'elle ne déformait pas le réel pour le rendre accessible. Cette conclusion paraît solide. Elle semble cependant avoir contre elle un témoignage dont il nous faut bien dire un mot. C'est une déclaration de Kant lui-même. Dans la Critique, il existe un long paragraphe qui, de tout temps, a exercé la sagacité des interprètes et dont nous ne pouvons pas dissimuler la difficulté. Kant, qui a modifié si profondément son Analytique dans la deuxième édition, n'a pas touché à ce passage. Il faut donc l'accepter tel quel. Nous ne nions pas qu'au premier abord il ne paraisse diamétralement opposé à tout ce

qu'on vient de lire. C'est sur lui que se fondent ceux qui veulent faire de la Critique un subjectivisme absolu ; c'est de lui que s'inspirent ceux qui voient dans la catégorie la racine de tout l'agnosticisme kantien.

Nous en sommes au moment où Kant va entamer la déduction transcendantale des catégories, c'est-à-dire qu'il va montrer leur objectivité, en prouvant qu'elles sont les conditions mêmes de la possibilité de l'expérience. Il s'attarde un instant à plaider les circonstances atténuantes pour l'inévitable obscurité de cette laborieuse analyse ; il proteste d'ailleurs que cette déduction est nécessaire, qu'elle est capitale, qu'on se trompe entièrement sur le sens de la Critique, si on croit pouvoir s'en passer, et c'est en justifiant cette dernière assertion qu'il écrit les lignes suivantes :

« Les catégories de l'entendement... ne nous représentent pas du tout les conditions sous lesquelles des objets sont donnés dans l'intuition ; et, par conséquent, des objets peuvent incontestablement nous apparaître, sans qu'ils doivent se rapporter nécessairement à des fonctions de l'entendement, et sans que celui-ci renferme donc leurs conditions *a priori*. C'est pourquoi il se montre ici une difficulté que nous n'avons pas rencontrée dans le champ de la sensibilité, à savoir : comment des *conditions subjectives de la pensée* peuvent-elles avoir une *valeur objective ;* c'est-à-dire fournir les conditions de la possibilité de toute connaissance des objets ? car, *sans les fonctions de l'entendement, des phénomènes peuvent incontestablement être donnés dans l'intuition*... Car, que les objets de l'intuition sensible doivent être conformes aux conditions formelles de la sensibilité qui se trouvent *a priori* dans la faculté, c'est clair ; puisqu'autrement ils ne seraient pas des objets pour nous, mais qu'ils doivent aussi être, de plus, conformes aux conditions dont l'entendement a besoin pour l'unité synthétique de la pensée, c'est ce dont la preuve n'est pas si facile à voir. Car il pourrait parfaitement y avoir des phénomènes ainsi faits que l'entendement ne les trouvât pas du tout conformes aux conditions de son unité, et que tout fût dans une telle confusion que, par exemple, dans la série des phénomènes, rien ne se présentât qui fournît une règle de la synthèse et qui correspondît par conséquent

au concept de la cause et de l'effet, si bien que ce concept serait tout à fait vide, nul et sans aucun sens. Les phénomènes n'offriraient pas moins, dans ce cas, des objets à notre intuition, car *l'intuition n'a besoin en aucune manière des fonctions de la pensée* (1). »

Que signifie ce passage?

Kant veut expliquer pourquoi la déduction des catégories est nécessaire ; pourquoi ces catégories ont besoin d'une critique justificative de leur rôle et de leur nature.

Dans la page qui précède celle que nous avons citée, il expose le premier motif : la catégorie, à elle seule, sans l'appoint de l'intuition sensible ne se rapporte à aucun objet. Son objet propre, l'objet qui correspondrait à une intuition intellectuelle, n'est pas donné. Nous n'avons pas d'*expérience suprasensible*. Tout ce qui est empirique nous vient par les sens, dans les formes de l'espace et du temps. Il est donc impossible de chercher dans l'objet d'une intuition intellectuelle les preuves de l'objectivité de la catégorie et les titres de sa légitimité. On ne peut recourir à l'intuition *intellectuelle* pour esquiver la déduction transcendantale des catégories.

Dans la page qui suit celle que nous étudions, Kant continue le même raisonnement. Cette fois c'est du côté de la sensibilité qu'il se tourne. Suffira-t-il de faire appel à l'objet sensible, pour justifier la catégorie? Suffira-t-il de montrer dans l'expérience les successions régulières de phénomènes, pour que la valeur de la catégorie de cause soit établie? Suffira-t-il de constater la permanence d'un phénomène dans la durée pour conclure à la légitimité objective de la catégorie de substance? En d'autres termes, suffit-il de recourir à l'intuition *sensible* pour esquiver la déduction transcendantale des catégories? Non, répond Kant, parce que dans l'expérience on ne trouvera jamais la raison de la nécessité. Le sens me dit bien que telle chose est ainsi, mais il ne me dit pas qu'elle ne peut être autrement. « Les phénomènes fournissent bien des cas d'où l'on peut tirer une règle d'après laquelle quelque chose arrive habituellement, mais on n'en saurait jamais conclure que la consé-

(1) Cf. p. 121.

quence soit nécessaire... et l'usage des concepts purs de l'entendement changerait donc totalement, s'il ne fallait voir en eux que des produits empiriques. »

La conclusion est donc bien nette. Je ne puis dériver la valeur des catégories de la valeur de leur objet : car leur objet propre, l'objet du concept comme tel, est un objet intellectuel, qui ne m'est donné nulle part ; et l'objet qui m'est donné, l'objet sensible et phénoménal n'est pas l'objet propre. Il ne vérifie pas les exigences de la catégorie. Il n'est pas universel et nécessaire. Pour faire la déduction, je n'ai donc qu'un moyen ; ce n'est pas de prouver la valeur de la catégorie par l'existence de son objet, mais de prouver la possibilité de l'objet par l'existence de la catégorie. Ce qu'il faut, c'est dériver l'objet, comme objet, de la catégorie elle-même, et montrer qu'il ne peut être, s'il ne réalise les conditions *a priori* de l'entendement pur.

Tout ceci est relativement aisé à comprendre. Mais Kant ajoute à son premier argument une sorte de corollaire, et c'est ce corollaire qui est embarrassant.

Précisons davantage. Les formes pures de l'intuition se rapportent immédiatement aux objets de la sensibilité ; les concepts, les formes pures de l'entendement ne se rapportent immédiatement à rien du tout, puisqu'il n'existe pas pour nous d'*objets* intellectuels donnés. On voit, dès lors, qu'il faut mettre les formes de l'entendement pur en rapport nécessaire avec les objets de la sensibilité, sous peine de les laisser privées de tout contenu et vides de toute signification. Comment établir ce rapport ? Après ce que nous avons dit de la catégorie, il semble que rien ne doive être plus facile. Les catégories résument les conditions que tout objet doit réaliser pour être pensé. Un objet sensible, qui échapperait aux catégories, échapperait à toute intelligibilité, serait du pur impensable... par conséquent ne pourrait exister. Il n'y aurait plus qu'à montrer *comment* les catégories sont vraiment, même pour les objets sensibles, les conditions fondamentales de leur possibilité, et la déduction serait achevée et même expliquée. Kant admet tout ce raisonnement, mais il recule devant la dernière conclusion.

Il admet tout ce raisonnement, disons-nous. Dans la première édition de la critique ne dit-il pas : « Ces concepts qui contien-

nent *a priori* la pensée pure dans chaque expérience, nous les trouvons dans les catégories, et *c'est déjà donner une déduction suffisante de ces concepts et une justification de leur valeur objective que de pouvoir prouver qu'un objet ne peut être pensé que par leur moyen* (1). »

Et cependant il recule devant la conclusion. Il ne veut pas admettre que le pur impensable est aussi le pur inexistant. Un objet, dit-il, peut être *senti*, sans être *pensé* ni pensable. Au moins on ne voit pas tout d'abord que ce soit impossible. Sans doute, à la fin de l'Analytique, quand il aura achevé la déduction transcendantale, Kant conclura lui aussi que rien ne peut exister dans mon expérience sensible, qui ne soit pensé en conformité avec les catégories, mais il n'arrive à ce résultat qu'après l'immense détour que l'on sait. Avant d'avoir terminé l'Analytique, il ne croit pas pouvoir rejeter la supposition d'un « chaos métaphysique », d'un monde sans lois, sans bornes, sans organisation, sans intelligibilité, d'une réalité radicalement imperméable à l'esprit. Cette supposition que Kant n'ose pas écarter de prime abord, elle n'est pas seulement étrange, ce ne serait pas grave ; elle est ruineuse ; bien plus, elle est ruinée. Le monde sans unité, sans ordre, sans continuité, sans succession, ce monde qui n'est ni stable ni mouvant, ni un, ni multiple, c'est la contradiction érigée en substance. Encore une fois, Kant le reconnaîtra lui-même un peu plus loin, c'est par cette proposition qu'il résumera son Analytique. La catégorie reste donc toujours pour lui « l'expression des conditions que tout objet doit vérifier pour être pensé ». Mais pourquoi Kant n'a-t-il pas immédiatement conclu : les conditions que l'esprit dicte à l'être sont les conditions de l'être lui-même, parce que l'esprit ne peut appeler être qu'une réalité obéissant à ces conditions ? Pourquoi n'a-t-il pas identifié ce qui est contradictoire à la pensée avec le néant absolu ?

Il semble bien que sur ce point il ait subi la servitude de la

(1) Cf. p. 128. Ce passage est de la première édition de la Critique. Dans la seconde édition, la formule est moins nette. On sait que Kant bouleversa profondément ces sections de l'Analytique, en les remaniant. Nous ne pouvons entrer ici dans le problème très épineux de l'accord des deux éditions de la Critique, mais il ne nous paraît pas douteux que la seconde ne modifie rien dans les positions essentielles qu'avait déjà déterminées la première.

métaphysique leibnizienne, dont sa Critique consommait pourtant la ruine, et qu'il se soit trop souvenu de ce « monde des sens, chaotique, plein de confusion et de désordre et où l'intelligence organisatrice pénètre pour y établir la clarté et l'harmonie rationnelles ». Ne trouve-t-on pas des traces visibles de cette conception leibnizienne, à laquelle Wolff ne changea rien, dans cette phrase maladroite : « Des objets peuvent incontestablement m'apparaître, sans qu'ils doivent se rapporter nécessairement à des fonctions de l'entendement et sans que celui-ci renferme donc leurs conditions *a priori* »? La proposition est tellement surprenante après toutes les déclarations que Kant a déjà accumulées, qu'on serait tenté d'en atténuer la portée en supposant une faute d'impression. On sait qu'elles abondent dans la première édition de la Critique, rédigée et imprimée à la hâte, et qu'elles sont encore très nombreuses dans la seconde édition. On pourrait conjecturer « *könnten* » au lieu de « *können* » et essayer de traduire : « des objets pourraient sans doute nous apparaître », c'est-à-dire sous la condition erronée qu'une réalité pût échapper à l'empire des catégories. Si séduisante que paraisse cette hypothèse, elle est bien fragile. Elle n'est même qu'un méchant expédient. Quelques lignes plus bas Kant récidive : « Sans les fonctions de l'entendement, des phénomènes *peuvent* incontestablement être donnés dans l'intuition. » Ici, encore, l'allemand nous donne « *können* ». Allons-nous corriger le texte partout où il nous déplaît ? C'est un procédé trop commode pour être bien efficace. Prenons le texte de Kant tel qu'il est. Ce n'est pas d'ailleurs le seul endroit où se trahit cette conception de l'indépendance possible de la connaissance sensible et de la connaissance intellectuelle.

Kant dit donc que des objets peuvent m'apparaître, qui n'obéiraient pas aux lois des catégories. Entendons d'abord, et ceci de par les déclarations explicites de Kant, que ces objets, non soumis aux catégories, ne pourraient certainement pas m'apparaître *comme objets* (1). Car pour apparaître comme objets, ils

(1) Cf. p. 128. La seconde édition porte : « C'est par l'entendement seul que quelque chose peut être donné, comme lié, à la faculté de représentation. » Le passage le plus caractéristique se trouve dans la première section du second chapitre de l'Analytique des concepts, cf. p. 123.

doivent être pensés comme tels, ce qui est le rôle propre des catégories. Ils ne m'apparaissent pas comme objets, c'est-à-dire qu'ils ne m'apparaissent pas comme synthèse du multiple dans l'unité de l'appréhension, mais comme pures multiplicités dans l'espace et le temps. Et comme ils ne vérifient pas les conditions *a priori* imposées par les catégories et que les catégories expriment les fonctions générales qui fondent la possibilité des jugements, l'esprit est à tout jamais incapable de prononcer sur ces objets un jugement quelconque, fût-ce même un jugement d'identité, et cela non parce qu'il *ignore* ces objets, mais parce que ceux-ci sont réfractaires aux conditions du jugement, parce que leur nature est inintelligible, sans commune mesure avec l'esprit, contradictoire à la pensée. Autant dire que ce sont de purs néants.

Voilà ce que Kant ne paraît pas avoir très nettement entrevu ; voilà ce qu'il n'a certainement pas nettement exprimé. Il a admis, au moins confusément et « par provision », comme disait Descartes, qu'un monde sensible pouvait subsister, qui serait impénétrable à l'esprit. Cette hypothèse provisoire, il l'a d'ailleurs rejetée après examen, en s'appuyant sur les conclusions de l'analytique ; mais s'il avait compris pleinement tout ce que contenait la notion de catégorie et qu'elle consacrait le rapport foncier de l'être et de la pensée, l'hypothèse qu'il s'attarde à réfuter ne l'eût pas arrêté un seul instant, et sans tomber dans l'erreur de l'argument ontologique, il eût mis en tête de sa noétique le principe premier qui fonde toute philosophie et légitime la métaphysique : « Ce que la pensée juge nécessaire à une réalité pour être, appartient à cette réalité dès qu'elle est. Or, la pensée juge nécessaire à toute réalité d'être pensable pour pouvoir être, c'est-à-dire de ne pas être contradictoire à l'esprit. Et en effet, ce qui est contradictoire à l'esprit, c'est précisément et par définition la négation absolue du réel. »

De toute cette discussion, il n'y a donc à retenir que trois choses. *a*) Kant reconnaît explicitement qu'aucun objet ne peut être pensé qu'en fonction des catégories. Celles-ci sont donc bien les conditions générales s'appliquant à tout objet de connaissance possible.

b) Ces conditions générales, auxquelles un objet peut être pensé, ce sont les conditions mêmes de sa possibilité, si bien qu'il ne peut *être*, s'il ne se soumet pas à ces conditions. Ceci, Kant l'établit laborieusement dans l'Analytique, *pour tous les objets de l'expérience.*

c) Pouvons-nous étendre la conclusion, lui donner une portée universelle, et dire : dans l'expérience et en dehors de l'expérience rien ne peut *être*, qui ne soit soumis aux conditions *a priori* de l'entendement, aux catégories ? A la question ainsi posée, Kant répond : oui, et il a raison ; mais par endroits, sa pensée ou tout au moins son langage, s'embarrasse et s'obscurcit, et il semble admettre, comme hypothèse recevable, non immédiatement absurde, une réalité sensible, existante, et constituée en opposition avec les lois de la pensée. Cette hypothèse ne lui paraît pas directement destructrice de la notion même de catégorie. Dans son beau livre sur l'*Intellectualisme de saint Thomas*, M. Pierre Rousselot parle de ce verbalisme inconscient, qui continue souvent, malgré l'idée maîtresse qui le contredit, à gouverner des domaines entiers de notre activité intellectuelle. Il en retrouve des traces dans saint Thomas. Peut-être sommes-nous ici en présence d'un phénomène analogue, d'une survivance du langage leibnizien, au sein d'une philosophie qui lui enlève toute signification.

3) La catégorie est nécessaire ; elle est *a priori ;* elle est vide de tout contenu. Il nous reste à examiner brièvement ce dernier point. Nous y trouverons une confirmation, au moins négative, de l'interprétation que nous proposons : la catégorie ne nous empêche pas d'atteindre la réalité en soi.

Si la pensée pure peut construire son objet, si la catégorie est plus ou autre chose qu'une forme vide, si de soi elle a un contenu, toute la Critique est par terre.

L'Esthétique s'écroule. Elle débute en effet par cette phrase : « Il faut que toute pensée, soit en droite ligne, soit par détours... se rapporte finalement à des iniuitions, *par conséquent, chez nous, à la sensibilité,* parce que nul objet ne peut nous être donné d'une autre façon. » Et elle se termine par cette autre : « Les jugements *a priori*... ne peuvent [donc] jamais atteindre

que les objets des sens et n'ont de valeur que pour les objets de l'expérience possible. » Tout son but est de prouver que nos objets de connaissance, sans exception aucune, nous viennent par les sens, qu'ils sont *donnés*, qu'ils doivent donc être *reçus* dans les formes de l'espace et du temps, avant que l'entendement puisse rien posséder, rien connaître.

L'Analytique croule aussi. Elle devient sans objet. Si la pensée pure construit des réalités, on n'a pas à s'interroger sur sa capacité objective. Toute question de ce genre *solvitur eundo*. Puisqu'elle construit des objets, elle doit en être capable. Il ne resterait à examiner que le rapport de ces objets intellectuels avec les objets de l'expérience, ce point seul serait intéressant. Or, dans toute la Critique, il n'y a pas même une allusion à ce problème, pas une trace de cet examen. C'est que pour Kant la question n'existe pas. On n'a pas à chercher le rapport de ces deux termes : objets d'intuition intellectuelle et objets d'intuition sensible, car le premier est irréel. Seuls les objets d'expérience ont une valeur pour nous, parce que seuls, ils sont réels pour nous.

La Dialectique devient tout aussi vide de sens. Elle veut précisément démontrer que la forme pure de l'entendement est incapable de déterminer aucun objet en dehors de l'espace et du temps, et que par conséquent tout apport sensible étant éloigné, la catégorie n'est plus qu'une fonction sans objet, vide de tout contenu.

Partout donc, nous retrouvons la même conclusion. D'un bout à l'autre de la Critique, la pensée kantienne est, sur ce point du moins, parfaitement cohérente : la catégorie, de soi, est une forme vide ; l'intelligence ne rencontre son objet propre que *dans* l'objet sensible, et pourtant l'objet sensible n'est pas son objet propre.

Kant, d'ailleurs, pouvait difficilement hésiter sur un point aussi capital. En effet, supposons un instant que la pensée pure ait le pouvoir de construire des objets. Qu'arrivera-t-il ? Dans la pensée pure spéculative, il n'y a que de la *nécessité*. La contingence vient toujours du fait expérimental. La pensée construit donc des objets nécessaires, indépendants des conditions expérimentales, valant pour tous les temps et pour tous les lieux, de véritables « choses en soi » entièrement détermi-

nées ; enfin un monde métaphysique, un « royaume des essences ».

Dès lors, tout le raisonnement critique de Kant se ramènerait à cette insanité flagrante : « La preuve que nous ne connaissons rien de la chose en soi, c'est que, pour la connaître, il faut être capable de la construire. Or, notre pensée est incapable de faire autre chose. »

La première partie de ce raisonnement se trouve dans la Critique, répétée à satiété. La troisième, celle qui octroie à la pensée le pouvoir de construire la chose en soi et de la déterminer, ne se trouve nulle part. Elle est contredite par les déclarations formelles de Kant. Si on la supprime, et si on lui substitue la formule authentique, bien kantienne celle-ci, le raisonnement devient parfaitement correct : « Pour connaître la chose en soi, il faudrait pouvoir la construire ; ce dont notre pensée est radicalement incapable. » Ceci est correct comme raisonnement, disons nous (sans vouloir prétendre d'ailleurs que la conclusion en soit vraie), c'est bien conforme à toutes les idées de Kant ; c'est en harmonie avec toutes les parties de son système ; et pourtant, c'est ce raisonnement que les interprètes idéalistes de la Critique doivent rayer de l'œuvre kantienne ; et c'est l'autre, ce raisonnement boîteux, presque ridicule, qu'ils lui substituent.

Résumons : La catégorie est vide, on ne peut donc dire qu'elle nous écarte de la réalité en soi, par la raison qu'elle produirait du dedans son objet, et qu'elle nous fournirait un monde subjectif, en place du monde réel et objectif.

On ne peut dire davantage que l'absence de tout contenu dans cette catégorie et son caractère de forme pure *a priori* nous empêche d'atteindre cette même réalité en soi. On l'a vu plus haut. Prescrire la forme de tout objet, ce n'est pas nécessairement imposer à l'objet une forme qui n'est pas la sienne. Les catégories, conditions générales de tout être pensé, sont aussi les conditions générales de tout être existant ou possible.

Nous ajoutons, mais ceci Kant ne le dit pas explicitement : « Les catégories, conditions générales de tout être pensé, sont, *par le fait même*, les conditions générales de tout être existant ou possible. »

La catégorie est vide, et c'est précisément parce que la pensée pure ne construit rien que la forme de l'intuition sensible va jouer un rôle dans la Critique, et que l'existence de « choses » indépendantes du sujet sera non seulement supposée, mais prouvée par la thèse kantienne. Ce point fera l'objet d'une prochaine étude.

En terminant, nous nous permettons de mettre en lumière les résultats de ces deux premières recherches, et de souligner le parallélisme de leurs conclusions.

a) *La chose en soi* n'est pas une entité ontologique, placée derrière le phénomène, et inaccessible à l'intelligence. Elle exprime tout ce qui, *dans l'objet*, correspond aux conditions *a priori* de la pensée : tout ce qui permet à la réalité d'être un *objet en général*.

La catégorie n'est pas l'organe producteur de l'objet de connaissance ; elle n'est pas non plus le rideau qui nous voilerait perpétuellement la chose en soi. Elle exprime tout ce qui, *dans le sujet*, correspond aux conditions *a priori* de la pensée. Elle est le corrélatif subjectif de la chose en soi objective. Toutes deux n'exprimant que des « conditions générales », sont incapables de se *déterminer* réciproquement pour faire *un objet*. La catégorie et la chose en soi se rencontrent dans le *phénomène :* c'est-à-dire que les déterminations qui leur manquent, elles les reçoivent par la sensibilité.

b) Du côté du sujet, les catégories et les données sensibles ne sont pas deux ordres ou deux éléments de connaissance sans rapport mutuels : mais les catégories expriment les conditions auxquelles un objet est *pensé ;* les formes de l'intuition avec les données « du dehors », celles auxquelles il est *senti*. C'est le *même* objet qui est à la fois pensé et senti.

Du côté du réel, la chose en soi et le phénomène ne sont pas deux ordres ou deux éléments de réalité totalement étrangers l'un à l'autre, mais la chose en soi exprime toutes les propriétés du réel répondant aux conditions *a priori* de l'intelligence ; le phénomène, toutes les propriétés correspondant à la sensibilité. C'est la *même* réalité qui est chose en soi et phénomène.

c) Il n'y a pas de causalité entre la catégorie et les formes de l'intuition.

Il n'y a pas de causalité entre la chose en soi et le phénomène.

d) La catégorie et les formes de l'intuition sont des principes distincts d'une seule et même connaissance.

La chose en soi et le surplus phénoménal sont des principes distincts d'une seule et même réalité.

PIERRE CHARLES, S. J.

D'UNE LOGIQUE DE L'ACTION

On accorde volontiers qu'il y a une certaine relation ou solidarité entre ce que nous faisons et ce que nous sommes. Bien plus, on n'a pas de peine, semble-t-il, à comprendre et même à admettre qu'une véritable filiation relie entre eux les divers moments de notre vie morale. Pourvu qu'on réserve le jeu de la liberté, le sens populaire comme l'esprit philosophique ne sont pas réfractaires à concevoir qu'il existe entre nos actes une espèce particulière d'*implication,* analogue à celle des concepts. Au contraire. Seulement, le présent, toujours ouvert à d'imprévisibles influences, ne contiendrait jamais complètement l'avenir, même prochain : la déduction qu'opère la vie ne suivrait pas une ligne droite. Il y aurait pourtant déduction, c'est-à-dire qu'il y aurait *Logique.*

Est-ce bien vrai ? — La question vaut qu'on l'examine. C'est à quoi M. Maurice Blondel a consacré, il y a quelques années, une brève étude dont le caractère technique, la richesse neuve, le style sans condescendance, ont éloigné ou découragé bien des lecteurs (1). Par l'analyse qui suit, prélude d'une recherche personnelle, on ne prétend qu'à leur offrir une voie plus facile pour s'initier à la même pensée.

*
* *

M. Blondel examine successivement : 1° pourquoi il semble qu'on ne puisse pas parler d'une logique de la vie morale ; — 2° comment cependant il en faut parler ; — 3° quels seraient la nature et le principe spécifique de cette logique.

(1) *Principe élémentaire d'une logique de la vie morale,* Bibliothèque du Ier Congrès international de philosophie, vol. II, Paris, 1900. Cf. *La logica della vita religiosa,* par G. Amendola, dans la revue l'*Anima,* aprile 1911, Firenze.

Suivons-le.

I. Logique et morale semblent s'exclure :

a) La logique, en effet, règle des relations idéales ; elle n'a rien à voir avec les contingences de l'existence, elle a affaire avec de l'éternel ; au contraire, ce qui est l'objet de la morale, sa matière, ce sont des actes très concrets, que contribuent à définir mille circonstances accidentelles. Et ainsi le même acte ne saurait, sous l'aspect sous lequel il relève de la morale, ressortir aussi à la logique.

b) Pour la logique, « ce qui n'a pas droit à l'existence n'est jamais ». Car cette formule revient à celle-ci : « La contradictoire n'est jamais ». C'est le sens du principe de contradiction. Pour la morale, il faut que « ce qui n'a pas droit à l'existence puisse être » ; autrement nos actes ne seraient pas absolument qualifiés, c'est-à-dire qu'il n'y aurait pas de morale.

c) La logique exige un lien de nécessité ; la morale, l'intervention de la liberté.

II. Comment sortir de ces embarras ?

Posons d'abord qu'on en peut, qu'on en doit pouvoir sortir. La question, en effet, ce n'est pas tant de savoir s'il y a une *Logique de la vie,* ce qui, vu en gros, est incontestable, que de déterminer l'*espèce* de cette logique. Dès lors il faut bien, si difficile que soit ce problème, qu'il ait une solution ; le conflit résolu de fait doit pouvoir l'être devant la réflexion.

Nous sommes ainsi amenés à reviser les principes mêmes dont nous sommes partis pour formuler tantôt les oppositions ; l'antinomie ne viendrait-elle pas de ce que, acceptant trop bonnement les conceptions courantes et utilitaires, nous nous sommes mépris sur le véritable sens et la portée de la logique ?

M. Blondel montre que c'est en effet dans cette voie qu'est le principe de la solution. Étudiant la genèse des notions logiques, il arrive par le fait même, et en conséquence, à en déterminer avec précision le rôle. Or, ce rôle, loin de s'opposer à l'institution d'une morale, se trouve, au contraire, y acheminer.

Voyons ceci plus en détail :

a) Les notions logiques d'altérité, de contrariété, d'opposi-

tion, de contradictoire, ne sont ni purement *a posteriori*, comme si l'intelligence les extrayait des faits, ni totalement *a priori*, comme si l'intelligence les imposait aux faits.

En réalité, ces notions viennent de notre activité exercée. C'est parce que nous avons des tendances originelles, parce que nous avons des goûts, des désirs et des volontés, que nous acquérons l'idée que les choses auraient pu être autres, c'est-à-dire plus adaptées à nos besoins, moins rebelles à notre effort. C'est par la même voie que nous arrivons à l'idée de contrariété : les contraires ne sont pas tels d'abord en vertu d'une abstraction intellectuelle, mais en vertu d'une différenciation qualitative qui les oppose entre eux suivant leur convenance ou disconvenance avec nos tendances. Et ces idées mêmes ne sauraient être pleinement conscientes sans l'idée de contradictoire : celle-ci est suscitée par le sentiment de l'irréparabilité du passé. Or ce sentiment n'est intelligible, si on le creuse, qu'en fonction d'un autre sentiment : celui d'une exigence et finalement d'une destinée à accomplir. Pour arriver, en effet, à regretter mon action et à souhaiter la réparer (d'où naîtra l'idée de contradictoire : « il est impossible que ce qui a été n'ait pas été »), il faut que j'aie conscience de ma liberté : et je n'ai conscience de ma liberté que si j'ai conscience d'un conflit entre une tendance et, plus ou moins confusément perçu, un devoir; c'est-à-dire que ma destinée morale commande en réalité toute mon éducation logique, qu'il faut attribuer à son attraction la montée à la conscience de ces notions qu'un intérêt spéculatif détourne à son usage, malgré que leur origine même, en déterminant leur finalité, proteste contre cet accaparement illicite (1).

b) La spéculation, en effet, accapare véritablement ces notions, issues de la vie, elle les isole dans un monde abstrait, hermétiquement clos, et sans plus se soucier de leur histoire

(1) Des considérations analogues pourraient être faites au sujet de l'origine psychologique de plusieurs autres notions, telles que celles de passé et de futur. Un être qui n'aurait aucune espèce d'ambition ou de désir, dont toute la vie se laisserait couler, au fil de l'heure, dans la satisfaction du moment présent, n'arriverait sans doute jamais à l'idée du *futur*; cette notion resterait dans son âme à l'état de puissance. Un tel être est d'ailleurs impossible : ce ne serait plus un homme.

ou de leur destination, cherche à les développer pour elles-mêmes, en serre, et comme des fleurs de luxe. On déduit rigoureusement les règles idéales du syllogisme en soi, on fait la logique de l'esprit pur, on constitue une science qui a l'air de se suffire, et dont, au reste (si l'on excepte les spécialistes que pousse une curiosité artificielle), l'homme, simplement homme, se désintéresse.

Ce faisant, on dénature le vrai sens du principe de contradiction : celui-ci, en effet, à considérer sa genèse, tendait tout entier à établir que ce que nous aurions pu faire, nous ne l'avons pas fait, ce que nous aurions pu incorporer à notre être moral, lequel est une intégration de nos actes, nous l'en avons à jamais exclu (στέρησις), en sorte cependant que cela même dont nous nous sommes privés sert à penser distinctement ce que nous avons fait (dans la mesure où la conscience n'est possible qu'en vertu d'une discrimination), à qualifier notre acte et partant notre être moral lui-même.

Au lieu de cela, qu'avons nous? — Faisons abstraction des complexités du réel, des solidarités organiques qui lient nos pensées et nos actes; le principe de contradiction prend cette forme abstraite : la même chose ne peut pas à la fois être et ne pas être. C'est donc pour toute chose une question de oui ou de non. C'est d'une simplicité parfaite. Au point de vue de la στέρησις qui ne supprime pas ce qu'elle exclut, on a substitué celui de l'ἀπόφασις pour laquelle ce qui est exclu n'existe pas.

c) Il serait étrange pourtant que cette inversion dans les perspectives, naturelle comme elle est, ne soit qu'un jeu décevant : cette dénaturation spontanée doit répondre à une finalité profonde. La croyance que nous avons à un ordre, à une providence, nous amène à penser que cette logique formelle, dont nous avons dû médire, doit tout de même avoir un rôle et une utilité.

Il en est bien en effet ainsi.

La logique de l'ἀντίφασις est à la fois : *a*) obstacle utile, *b*) épreuve salutaire, *c*) tremplin nécessaire, pour le développement de la vie morale.

Obstacle, parce que cette logique s'interpose comme un prisme, entre le réel et nous ; obstacle utile, parce que par la

simplification même qu'elle introduit dans les données, elle est le moyen rapide et économique dont se sert la nature pour achever l'éveil de la conscience psychologique.

Épreuve, précisément parce que, constituant un milieu grossissant, elle nous est une mise en demeure de corriger les apparences ; épreuve salutaire, parce qu'elle ne nous fait corriger les apparences que pour nous rapprocher de la réalité : c'est ainsi qu'après nous avoir représenté la moindre de nos options comme s'il s'y agissait d'une question de oui ou de non, c'est-à-dire comme une option définitive ou absolue, elle nous amène, quand nous en avons une fois découvert la vraie portée, à *concevoir l'option réellement définitive et absolue que toutes les autres symbolisaient en quelque sorte par avance*. Si en effet, actuellement, en face des alternatives qui s'ouvrent devant ma liberté, rien n'est exclu par moi qui ne serve à me définir et qui en ce sens ne soit intégré, il faut dire pourtant que l'organisation croissante des κτήσεις et des στερήσεις aboutit à constituer un état définitif et comme une réponse par oui ou par non à un problème d'ensemble. Ce problème est exactement celui de ma destinée.

Celle-ci impose à mon activité une orientation déterminée qui est celle que je dois suivre pour arriver à être ce que je dois être : tant que mon développement n'est pas arrêté, les déviations à droite ou à gauche ne constituent pas un égarement définitif, quoique jamais après un acte je ne sois comme j'étais avant ; mais au moment où mon développement est suspendu et mon état fixé, tous les gauchissements s'intègrent... le rapport final à ma destinée se trouve objectivement calculé, et la série de mes actes dit à cette destinée un oui ou un non.

Enfin, notre logique formelle et absolutiste est un tremplin nécessaire pour la vie morale : en effet par la transposition même qu'elle introduit, elle fait paraître tout choix comme une alternative décisive, met en jeu le sens de la responsabilité, et *en rendant immanente en quelque sorte, par une* espèce *d'anticipation, l'option suprême, à chacune de nos options,* elle fait que bien véritablement nous nous posons, même sans y réfléchir, le problème moral dans son ensemble. La solution définitive, finale, ne sera donc pas une solution donnée en l'igno-

rance du problème. Ainsi en un sens, c'est sur la logique que nous avons passé pour aboutir à la moralité.

III. Si les analyses précédentes sont exactes, si « la source originelle et la lumière initiale » de toutes les déterminations logiques, « résident dans l'*acte humain* », dans la décision volontaire par laquelle nous choisissons entre les deux termes d'une option et par le fait modifions corrélativement notre être moral, c'est à ce point de vue concret qu'il faut se placer, si l'on veut passer d'un point de vue artificiel à celui de la réalité vivante. La logique est alors la science du déterminisme qui enveloppe tous les emplois possibles de notre activité, même libre, en exprime la liaison, en calcule le rapport à notre fin... Son objet, c'est la loi immanente à la vie même, que le jugement final, celui qui prononcera sur notre sort, ne fera que formuler.

Nous avons parlé de science ; il nous faut donc parler de lois. Non pas qu'il puisse s'agir d'imposer des normes aux déductions de la vie, comme s'imposent des règles aux déductions de la pensée. Il y avait à dire comment on raisonne juste, parce qu'il est possible de raisonner mal, c'est-à-dire de déraisonner. Mais la Logique morale doit tout intégrer, même ce que la Morale condamne, et non seulement les actions mais les abstentions mêmes. Dès lors formuler ses lois, ce sera simplement exprimer, en propositions abstraites, ce qui constitue ou ce qui explique son processus.

M. Blondel en propose quelques spécimens :

1) *Loi de l'alogisme initial et du polylogisme spontané.*

Cette loi signifie que, au début, l'homme au point de vue moral est comme amorphe : sa sensibilité et sa raison peuvent prendre toutes les formes ; toutes les tendances sont en lui ; c'est le chaos (alogisme) ; mais ce chaos tend à un ordre (logique), sans que cet ordre soit prédéterminé ou doive être unique (polylogisme). A mesure en effet que l'homme agit, certaines tendances se modifient en lui, d'autres sont paralysées..... L'équilibre, un équilibre très singulier, tend à se produire, mais qui n'est jamais, tant qu'on vit, définitif.

2) *Loi de la solidarité des forces discordantes.*

La cristallisation se fait grâce à chacun de nos actes ; de

sorte qu'à constituer notre être moral concourent aussi bien la tendance refrénée que la tendance assouvie. D'où il suit que la logique de la vie, celle dont la vie exécute les lois, au lieu de se diriger là où semblait tendre l'action décidée et voulue, s'oriente, pourrait-on dire, « suivant la diagonale du parallélogramme de toutes les forces concurrentes et solidaires ». De là vient, que, psychologiquement, nous aboutissons là où nous n'avions pas exactement prévu que nous irions, et que l'action est instructive, ajoute quelque chose, pour la connaissance même, à l'idée et à la volonté de l'action.

3) *Loi des compensations.*

De la loi précédente, s'en déduit une autre : si nous voulons que notre vie aboutisse ici où là, il faut tenir compte de tout ce qui détermine l'orientation de la diagonale. Il n'y a donc pas, il ne peut y avoir de *casuistique universelle.* Chacun doit se persuader qu'il a à se diriger : la vie morale est un problème personnel. — Autre conséquence : nous pouvons concourir au bien par tout le mal qui est en nous.

4) *Loi du critère.*

Tout est toujours employé. La logique de la vie implique intégration complète : seulement, il y a une *ordonnance virtuelle et requise,* celle qui répond à l'idée essentielle de mon être, à ce que je dois être. Cette ordonnance sert à juger de la valeur positive ou négative des κτήσεις et des στερήσεις qui sont le résultat de chaque acte. La vérité morale, c'est l'équation de la vie avec elle-même : il y a vérité, quand l'homme est ce qu'il doit être.

5) *Loi de la réintégration finale ou de la perte totale.*

Cette loi s'entend de soi et se déduit des précédentes.

*
* *

De cette analyse trop brève d'une trop brève étude quelques idées doivent se dégager, sur lesquelles il semble qu'avec profit pourrait s'exercer la critique, pour les approfondir ou pour les corriger. Il nous suffira, pour finir, de les mettre en relief.

1) Idée que la logique et la morale, le monde des concepts et celui des tendances, ne sont pas radicalement séparés.

2) Idée que s'il est absurde de prétendre voir dans les principes de l'entendement une création de l'activité morale (1), il faut pourtant reconnaître qu'ils n'*apparaissent* devant la réflexion que grâce au réactif de nos appétits, *appetitus*.

3) Idée que, réciproquement, c'est grâce à la rigueur abstraite et à l'universalité des formes de la logique, que l'Absolu peut devenir enjeu, pour chacun de nous, dans les options, même partielles, de la vie morale.

4) Idée qu'à côté de l'ordre géométrique, facile à concevoir, facile à déranger, il existe, embrassant l'univers de la vie morale, un ordre toujours en devenir que rien ne déconcerte, pas même l'arbitraire du vouloir, lequel ne fait jamais qu'en amener à l'acte une des virtualités.

5) Idée que l'histoire concrète d'une vie enferme déjà en elle-même (dans l'équilibre singulier qui résulte de tous ses moments), instantanément calculable et même objectivement calculé, l'énoncé du jugement qui la justifie ou qui la condamne.

6) Idée enfin qu'il est possible d'éclairer de plus en plus le processus même en vertu duquel nos actes les plus divers s'organisent entre eux et en nous, par lequel dans la vie en apparence la plus capricieuse s'introduit automatiquement de la suite, de l'ordre et de l'intelligibilité.

AUGUSTE VALENSIN.

(1) Cette conception tout empiriste fait penser à la thèse de Nietzsche sur l' « origine du logique » (*Le gai savoir*, trad. H. ALBERT, p. 167). Selon cet auteur, c'est la lutte pour la vie qui aurait amené le triomphe définitif des déductions dites logiques sur celles qui ne le sont pas. Les hommes qui raisonnaient d'une certaine façon ayant fini par périr, victimes de leurs raisonnements, c'est la façon de raisonner des survivants qui aurait elle-même survécu et se serait imposée.

AUTOUR

DE

LA MÉTHODE D'IMMANENCE

Le grand malheur de M. Blondel est d'avoir du talent et des disciples. Si sa pensée n'avait pas été aussi originale, personne ne se fût préoccupé de l'interpréter. Et l'auteur de l'*Action* pourrait en toute tranquillité poursuivre ses méditations.

Au lieu de cela, M. Blondel est sans cesse obligé d'être sur la brèche. Et il doit combattre contre certains de ses disciples plus encore que contre ses adversaires. Car le fond de sa doctrine est si délicat à scruter, qu'à l'examiner avec trop d'enthousiasme ou trop de hâte, on risque de le dénaturer.

Tant que M. Blondel n'eut qu'à châtier de prétendus amis, qui mésinterprétaient ses paroles, et à nier toute solidarité avec eux, cela alla bien, et il s'en acquitta d'une façon terriblement mordante, que personne n'a oubliée (1). Tant qu'il s'agit de réfuter des adversaires inhabiles, en leur prouvant qu'ils ne comprenaient pas le premier mot de la méthode d'immanence, la tâche fut encore aisée.

Mais voici que vient de surgir un adversaire autrement dangereux, M. de Tonquédec, qui a étudié longuement et scrupuleusement les ouvrages de M. Blondel, — dont la pensée est

(1) Récemment encore, M. Blondel s'appliquait à montrer les divergences de sa doctrine avec celle de M. Edouard Le Roy, tandis que M. Le Roy, avec non moins de persévérance, affirmait leur accord foncier : « Pour ce qui est de M. Blondel, écrivait ce dernier dans sa thèse sur le Problème du miracle, il m'arrive une chose assez singulière ; quand je le lis et que je crois avoir saisi sa pensée, je me trouve presque toujours d'accord avec lui, à des nuances près, qui tiennent sans doute à notre différence de formation; lui, au contraire, se déclare très souvent en contradiction avec moi. » Et plus loin : « J'attacherais un grand prix à être d'accord avec M. Blondel. Aussi bien ai-je l'impression de l'être en réalité beaucoup plus qu'il ne le croit.. Sur tous les points, sur les relations du miracle et du surnaturel, sur sa fonction dans la genèse de la foi,

aussi profonde qu'étendue, — et qui a entrepris la tâche suivante : *montrer que M. Blondel ne peut, sans renoncer à sa pensée première, nier toute affinité entre la méthode d'immanence et certaines théories immanentistes. La doctrine de l'*Action, *outre qu'elle est illogique, serait donc téméraire et courrait le risque de tomber sous le coup des condamnations contenues dans l'Encyclique Pascendi.*

Par contre, M. Blondel a trouvé d'éminents défenseurs : MM. Valensin, dans l'article *Immanence* du *Dictionnaire Apologétique de la Foi catholique,* ont soigneusement distingué la *doctrine de l'Immanence* de la *méthode d'immanence,* et ont fait de cette dernière un exposé clair, vigoureux, étonnamment pénétrant, qui la met à l'abri de tout soupçon d'hétérodoxie.

Laissant de côté les ouvrages mêmes de M. Blondel, nous nous contenterons ici de résumer les interprétations contraires que donnent de la méthode d'immanence, MM. Valensin et M. de Tonquédec. Et ce résumé sera impartial, notre but étant, pour le moment, non de nous prononcer en faveur de l'une des deux interprétations, mais de mettre les lecteurs de la *Revue de Philosophie* au courant de la controverse.

*
* *

« Une formule synthétique de la *doctrine* de l'Immanence », dit M. Albert Valensin, « pourrait être donnée par cette équation :

« Religion = révélation = foi = conscience du divin = Dieu = vie = expérience. »

Plus exactement, la *doctrine* de l'immanence pourrait se formuler de deux manières :

sur l'interprétation mystique qu'il appelle, je pense comme le Père Laberthonnière et, par là même, autant du moins que j'ai pu le comprendre, comme M. Blondel. » Et M. Blondel de répondre par une critique serrée de la thèse de M. Le Roy, et par ces déclarations énergiques : « M. Le Roy me reconnaîtra le devoir, dès l'instant où j'ai une conviction contraire, de déclarer que je ne me comprends pas comme il me comprend, que les précisions nouvelles qu'il apporte me paraissent « aggraver » les difficultés, que je ne donne pas aux formules dont il use avec moi le même sens que lui » ; et la réplique s'achève sur ces mots : « Ici encore divergence foncière. » (*Bulletin de la Société française de Philosophie,* séance du 28 décembre 1911, pp. 87, 162, 164, 152-162, 165.)

1°) *En fonction d'une métaphysique intellectualiste.* « On prétendra alors que la pensée s'implique tout entière elle-même à chacun de ses moments. On en conclura que, pour atteindre la vérité religieuse, comme pour constituer la philosophie, nous n'avons qu'à dévider en nous un écheveau préalablement formé, qu'à expliciter par l'analyse ce qui est implicite. »

« Un pur processus dialectique découvrira donc en nous-mêmes la solution du problème des rapports de l'homme et de Dieu. Et la Religion, qui fixe ses rapports, ne sera dès lors qu'un fruit naturel de l'intelligence. »

2°) *En fonction d'une théorie pragmatiste.* « On dira que, puisque la raison a montré, par l'échec de ses tentatives, l'impuissance radicale de tout intellectualisme, il faut ajourner toute solution dogmatique du problème religieux. La valeur d'une idée sera, en religion, celle de son utilité pratique. On fera ainsi du sentiment de piété, dont parlait Schleiermacher, l'essentiel, l'unique nécessaire de toute religion, et en particulier de la religion du Christ. »

De toutes manières, la *doctrine* de l'immanence n'est, au fond, qu'une forme du panthéisme. C'est, en quelque sorte, un spinozisme modernisé, et vaguement mélangé de christianisme, que la condamnation pontificale atteint dans son principe.

Tout autre est la *méthode* d'immanence.

Le P. Auguste Valensin la définit : une méthode qui consiste *à chercher par sa volonté propre sa volonté vraie ; à découvrir, sous ce qu'on croit vouloir, ce qu'on veut, — sous ce qu'on croit penser, ce qu'on pense, — sous ce qu'on croit être, ce qu'on est.* — Elle serait donc l'analyse d'un processus psychologique et non une théorie métaphysique, un mode d'apologétique, et non l'expression d'une conception religieuse radicalement novatrice.

De cette méthode, il faut examiner la théorie et l'application, avant d'en faire la critique.

I. *Théorie de la méthode.* — *A*) A la base même de la pensée moderne existe un principe, auquel la philosophie semble tout particulièrement liée : le principe d'immanence. Ce principe peut se formuler ainsi : « Ce qui ne correspond pas à un appel, à un besoin, — ce qui n'a pas dans l'homme son point d'at-

tache intérieur, sa préfiguration ou sa pierre d'attente, ce qui est purement et simplement du dehors, cela ne peut ni pénétrer sa vie, ni informer sa pensée, c'est radicalement inefficace en même temps qu'inassimilable. »

Or, nous savons par ailleurs que le surnaturel est, par définition, « ce qui demeure toujours au-delà de la capacité, des mérites, des exigences de notre nature, et même de toute nature concevable ».

Une opposition très nette se dessine donc, entre le principe d'immanence, qui ne permet pas de comprendre que quelque chose pénètre dans l'esprit sans que celui-ci y soit préparé et l'attende, et, d'autre part, le surnaturel, qui est essentiellement ce que la nature ne peut attendre.

L'opposition est accentuée par ce fait que le surnaturel, bien que non *attendu,* s'impose, — que nulle âme ne doit refuser de recevoir le don qu'il apporte, même si elle n'en sent pas immédiatement la nécessité. « Vraiment », dit le P. Auguste Valensin, « le scandale éclate. Car enfin, si l'on pouvait ne rien dire en face d'un message dont on n'aperçoit pas la raison d'être, et d'une générosité dont on n'apprécie pas la largesse, il en va autrement dès que le don refusé entraîne avec lui des représailles. »

B) Cette antinomie semble définitive et insoluble.

Faut-il donc que la pensée moderne renonce à ce principe d'immanence, auquel elle adhère si intimement, ou que la théologie modifie cette notion du surnaturel, seule orthodoxe, seule consacrée par la tradition de l'Église ?

Au premier abord, il paraît en être ainsi. Toutefois, si l'on examine de près l'antinomie, si l'on en considère les termes, non plus *in abstracto,* mais dans la réalité vivante, l'on découvre qu'il existe une autre solution radicale : montrer qu'il existe une opposition irréductible seulement entre des concepts, et que tout peut se concilier dans la vie intime de l'âme.

Pour échafauder cette antinomie, en effet, « on a considéré le surnaturel d'un point de vue notionnel : mais il se présente, en fait, nécessairement enveloppé dans une psychologie qui lui prête ses formes et qu'il remplit lui-même d'une matière nouvelle, en la moulant à son tour par le dedans. Étranger à la

nature, il est impossible qu'il n'en trouble la quiétude unie, n'y creuse un centre d'ondulations dont le cercle aille s'élargissant, à perte de conscience. De ces effets inévitables, de ces résultantes psychologiques, de ces échecs naturels, il y a peut-être profit à tenir compte.

« On a parlé de la nature, mais de la nature abstraite, telle qu'il n'en existe pas : il peut être bon de lui restituer tout ce que l'histoire contingente a mis en elle, et de l'envisager, non seulement dans ce qui découle de son essence, mais dans ce qui la traverse en fait et la travaille ; non seulement dans ce qui germe en elle, comme enfanté par sa vertu et nourri par sève, mais dans tout ce qui s'exprime en elle, par elle, quels qu'en soient d'ailleurs l'origine et le principe. »

De ce point de vue concret, il serait peut-être possible d'établir qu'il existe dans la conscience humaine *un besoin du surnaturel*. Et, du coup, l'antinomie disparaîtrait, La tyrannie même du surnaturel s'évanouirait, *car la tyrannie n'existe pas dès qu'on demande ce qui est imposé, et le don subsiste si l'on a reçu de quoi demander*.

C) Toutefois, une question préliminaire se pose : est-il légitime et *orthodoxe* de parler d'un *besoin du surnaturel?*

A cette question, le P. Auguste Valensin répond affirmativement.

Si l'on considère, non pas l'humanité abstraite, mais l'homme historique et vivant, l'on peut en effet partager les âmes en trois groupes, selon les trois états dans lesquels elles peuvent se trouver par rapport au surnaturel : l'état de vie surnaturelle, l'état transnaturel, l'état de mort surnaturelle.

L'état de vie surnaturelle est l'état de ces âmes que la grâce sanctifiante a vivifiées, et vivifie encore. Dans ces âmes, il n'est pas douteux qu'il existe un réel et profond besoin de surnaturel. Car « l'âme qui, sanctifiée, participe déjà sur la terre à la vie divine, ne peut pas, en effet, ne pas aspirer à posséder dans sa plénitude ce dont elle n'a qu'un commencement ; rien de naturel n'est capable de satisfaire les capacités nouvelles dont Dieu l'a pourvue ; bien plus, elle ne fait pas que tendre à la vision béatifique ; il faut dire qu'elle la réclame, — comme un héritage. Seulement, cette requête précise, c'est l'Esprit qui

la fait en elle, par et pour elle, Lui dont saint Paul disait qu'il prie pour nous par des gémissements ineffables ; et le surnaturel reste bien ainsi ce qu'il est essentiellement : un don gratuit. »

L'état transnaturel est l'état de ces âmes qui n'ont pas encore répondu à l'Appel, mais qui ne se sont pas non plus récusées d'une manière irrévocable. Dans cet état, l'homme ne possède pas la *grâce sanctifiante*. Il faut bien néanmoins qu'il soit travaillé par des *grâces actuelles prévenantes*, qui soulèvent et agitent son âme, qui la portent en quelque sorte vers cette Révélation extérieure qui lui est offerte. Si cette *sollicitation surnaturelle* n'existait pas, comment l'homme parviendrait-il jamais au salut, puisque l'initiative n'en saurait venir de lui? Et pourtant le salut lui est imposé. Cette agitation provoquée dans l'âme, cette *inquiétude*, comme dit saint Augustin, qui fait que rien de naturel ne peut nous satisfaire, et que le repos dans les biens de ce monde est un leurre, constitue précisément dans l'état transnaturel le besoin du surnaturel.

L'état de mort surnaturelle est celui où l'âme, ayant été divinement vivifiée, a tué en elle, par une faute grave, le principe de la vie. L'état de cette âme est pareil à ce qui est, dans la société, la condition d'un banqueroutier. « Si l'âme qui n'est encore que conviée », écrit le P. Auguste Valensin, « est semblable au pauvre qui, pour entreprendre le divin commerce, *a besoin* d'une avance, d'un prêt, l'âme qui a dégénéré après avoir été régénérée, est pareille au failli, au banqueroutier, à l'endetté, qui a *en outre* besoin de réconciliation et d'expiation ».

D) De toutes manières, il est donc théologiquement légitime de parler d'un besoin du surnaturel.

Que pourra être la méthode qui mettra en évidence l'existence de ce besoin, et fera disparaître l'opposition, au premier abord irréductible, entre le principe d'immanence et le surnaturel?

Elle ne pourra consister à « partir de l'*objet*, pour en démontrer l'existence avec toutes les ressources de l'histoire, — pour en signaler les convenances intellectuelles, morales ou esthétiques, — pour en marquer la conformité aux « lois de la

vie », — pour en déployer l'ordonnance architecturale ». Toutes ces choses, excellentes et indispensables en elles-mêmes, utiles et fécondes en leur temps, ne forceraient point, au début, l'homme à sentir sa propre insuffisance.

Il ne s'agit pas davantage d'employer une méthode subjectiviste, de considérer le *sujet* en face d'un objet, comme si le sujet pouvait tirer toutes choses de lui-même.

Ces deux notions : de *sujet* et d'*objet,* sont des notions abstraites, qui pourront avoir leur valeur dès qu'on en viendra à formuler des conclusions philosophiques ou théologiques, mais qui ne peuvent servir à constituer ce que le P. Auguste Valensin appelle : l'*apologétique du seuil.* Il s'agit en effet de conduire l'homme jusqu'au seuil du surnaturel, et de lui montrer qu'un profond besoin l'y attire.

Il faut donc prendre l'homme dans toute sa complexité, dans l'ensemble des manifestations de sa vie la plus quotidienne, « prendre ses idées et ses aspirations pour ce qu'elles se donnent, jusqu'à ce qu'on les ait vues manifester d'elles-mêmes, sous une impitoyable analyse, ce qu'elles portent et où elles vont. » En un mot, toute la méthode « consiste dans la mise en évidence d'une nécessité : celle où est l'homme d'égaler son libre vouloir au vœu profond de tout son être, — d'être d'accord avec soi-même, — de ratifier en le reprenant à son compte, par la réflexion, ce qu'il pense et veut inévitablement, sans que ses actes délibérés puissent jamais supprimer la volonté foncière qu'ils contredisent ni cesser d'être moralement qualifiés, jugés et condamnés par elle. »

Cette méthode, où rien d'extérieur ne doit entrer en ligne de compte, est la méthode d'immanence.

II. *Application de la méthode.* — La méthode d'immanence, si l'on considère ce qui en fait l'objet et la raison d'être, a été maintes fois appliquée : par saint Augustin, par exemple, par Pascal, par Fénelon, par Malebranche.

Le mérite d'en avoir, pour la première fois, synthétisé les données, et formulé le principe, revient au cardinal Dechamps.

Toutefois, ce fut M. Blondel qui l'organisa scientifiquement, qui fit la théorie de son rôle et de ses procédés, qui l'appliqua rigoureusement.

Dans le livre *L'Action,* en effet, il s'agit de « mettre en équation dans la conscience même ce que nous paraissons penser et vouloir et faire, avec ce que nous faisons, nous voulons et nous pensons en réalité : de telle sorte que, dans les négations factices et les fins artificiellement voulues se retrouvent encore les affirmations profondes et les besoins incoercibles qu'elles impliquent ».

Pour atteindre ce but, M. Blondel considère un problème essentiel : celui de la destinée humaine, et il examine toutes les attitudes que la volonté peut prendre, qu'elle prend en fait, vis-à-vis de ce problème.

Dans toutes les solutions proposées par la nature et la raison, il décèle une insuffisance. Il montre dans la volonté qui croit pouvoir s'arrêter à l'une d'elles un mensonge fondamental, une duplicité qui l'oppose à elle-même ; et, prenant parti contre le vouloir superficiel et changeant pour le vouloir irrésistible et profond où l'être vraiment s'exprime, il entreprend de suivre le mouvement qui l'emporte.

Cela ne se fait pas au hasard. C'est en vertu d'une véritable dialectique, toute concrète et vivante, que la volonté, désirant se connaître, franchit les étapes. Cette dialectique n'est pas faite d'une analyse de concepts. « Elle s'attache à faire rendre aux actes concrets ce que, sans le savoir ou pouvoir s'en empêcher, on a versé en eux, ce qu'ils posent eux-mêmes inévitablement, et ce que, peu à peu, la vie même se charge d'en tirer. »

Si l'on suit ainsi le progrès de l'aspiration volontaire, on constate que la volonté dépasse inévitablement la nature, qu'elle reconstruit, en la ratifiant. Tout, non seulement dans la philosophie, mais dans toute religion qui n'en serait qu'un équivalent, apparaît finalement comme un vide. Après avoir parcouru la nature entière, la volonté se sent encore de l'énergie, et éprouve le besoin que quelque chose, *qui n'est pas en elle, qu'elle ne peut reconstruire d'elle-même,* se *donne* à elle.

« Impossibilité de reculer, impossibilité d'avancer seul, et le repos lui-même est interdit. On a tout fait comme si l'achèvement de l'action, comme si le salut devait venir de soi ; pour garder maintenant la sincérité entière, il faut tout attendre de Dieu comme si rien ne devait venir que de lui.

« La méthode d'immanence nous amène jusque-là. Elle ne va pas plus loin.

« Mais, par le fait même qu'elle définit subjectivement l'attitude à prendre en face du mystère subsistant, elle se trouve déterminer aussi, objectivement, bien que d'une manière subjective, ce qu'il faudra que soit une révélation pour être écoutée : *celle-ci se donnera comme d'en haut, ou ne comptera pas.*

« Elle règle encore, mais hypothétiquement, les conditions auxquelles, en face d'une Révélation de ce genre, la bonne volonté devra se conserver intacte : si quelque part une institution existe qui professe de livrer à l'homme un don qu'elle dise lui être à la fois « indispensable et inaccessible », on ne pourra pas ne pas examiner ses titres : ce serait se contredire, manquer à la conscience et à la science. »

Mais, lorsqu'il s'agit d'aller plus loin, de déterminer si le surnaturel, tel qu'il nous est présenté dans l'espace et le temps, *est ou n'est pas,* la méthode d'immanence ne peut nous aider. Elle nous a forcés à reconnaître notre insuffisance, elle nous a guidés jusqu'au *seuil* du surnaturel, son rôle est terminé.

III. *Examen de la méthode.* — « Il ne serait pas malaisé, ni sans doute inutile », écrivait ici même M. Mallet, en septembre 1906, « de résumer le livre de l'*Action* en pur langage de l'École ».

M. Albert Valensin reprendrait volontiers à son compte cette affirmation. Pour lui, il y aurait entre la démonstration scolastique et la démonstration de l'*Action*, une seule différence, — profonde, il est vrai, — celle d'une attitude de pensée.

A) Au point de vue philosophique, en effet, l'attitude de pensée que suppose la méthode d'immanence, n'est ni *dogmatique* ni *intellectualiste.* Et il est très difficile de la bien définir.

Avoir recours, pour la caractériser, au subjectivisme Kantien, au philosophisme, ou au pragmatisme serait la fausser. Elle est *sui generis.*

Avant tout, c'est l'attitude d'une pensée *dynamique et concrète,* qui se réfère sans cesse au mouvement de l'action, et qui n'oublie jamais que son seul rôle est, non pas de raisonner *in abstracto* mais de pressentir et d'exprimer les tendances pro-

fondes de la volonté. Cette pensée, pas plus que l'action dont elle suit l'évolution et l'aspiration, n'est créatrice, ou, comme on a voulu le faire dire à M. Blondel, « efficace de Dieu ». L'action ne crée pas la connaissance ; elle y adhère, la reconstruit en quelque sorte au sein d'elle-même. Ce qui était *simplement idée de l'objet* devient *certitude objective* et *possession réelle*. L'idée de Dieu n'est donc pas un *produit* de l'action, — l'action ne faisant que nous porter vers elle, et nous permettre de la saisir non plus conceptuellement et métaphysiquement, mais dans toute sa richesse et sa fécondité.

L'attitude de pensée supposée par la méthode d'immanence tend finalement à exclure *tout séparatisme,* en ce sens que la recherche de la vérité suprême doit être menée jusqu'au bout, et non s'arrêter par exemple à l'idée métaphysique de Dieu. Nous portons, en effet, en nous un besoin de vérité totale. Et cette idée d'un Dieu métaphysique, séparé du Dieu de la religion, est incomplète. Ce qui ne veut pas dire, répétons-le, que ce besoin crée la vérité, et que celle-ci ne soit pas pas, tout entière, hors de nous.

Cette attitude de pensée, susceptible, il est vrai, de déformations dangereuses, paraît à M. Valensin fort légitime.

B) Au point de vue théologique, la méthode d'immanence, à condition qu'on ne s'en serve pas pour démontrer *le fait* du surnaturel, est utile et féconde. Elle doit rester une *apologétique du seuil.* Elle n'est pas une rivale des méthodes de démonstration historique. Elle les complète. C'est ainsi que l'entend M. Blondel, en dépit de ce que lui ont fait dire ses disciples, ou de l'équivoque qu'il contribua jadis à créer. Il déclare en effet expressément, dans sa *Lettre à l'Univers :* « On me prête le dessein de montrer comment les dogmes sont appelés ou postulés par l'âme humaine, qui, si elle sait voir en elle-même, peut les découvrir d'avance. Or, je n'ai pas cessé un instant d'affirmer que, sans l'enseignement objectif et une révélation positive, nous ne pouvons par nous-mêmes découvrir aucun dogme, obtenir aucune connaissance de la véritable réalité surnaturelle, dégager aucune notion de la grâce, même quand les touches secrètes de Dieu se traduisent déjà par des faits de conscience anonymes. »

La méthode d'immanence paraît, en résumé, à MM. Valensin une méthode légitime de l'apologétique. Bien plus, elle est indispensable à la constitution de l'apologétique intégrale.

*
* *

Avec M. J. de Tonquédec, tout change.

Le procédé d'exposition lui-même est différent. Tandis que MM. Valensin citent au plus trois fois M. Blondel (les citations que nous avons faites jusqu'ici, sauf la référence à la *Lettre* de M. Blondel, sont toutes empruntées au texte de MM. Valensin) et s'efforcent de reconstituer l'esprit de la doctrine, M. de Tonquédec multiplie les citations de toutes sortes.

Qu'on ne croie pas toutefois qu'il s'efforce de prendre M. Blondel en défaut à propos de textes isolés, détachés de l'ensemble. Il veut synthétiser de façon originale les idées de l'*Action*. Il trouve que les idées ont « des similitudes, des affinités, des accointances, une organisation intrinsèque, que certains peuvent bien méconnaître, mais qu'aucun décret de l'esprit ne saurait abolir ». Sous la *méthode d'immanence,* il désire rétablir la *notion de l'immanence,* d'autant plus « qu'une *pure méthode* est évidemment un non sens, et qu'une pratique, si elle est autre chose qu'un truc, ne peut rester suspendue en l'air, sans attaches à aucune théorie (1) ».

Et, selon M. de Tonquédec, la véritable théorie de M. Blondel est la suivante.

I. *L'idée de l'immanence.* A) « Nihil potest ordinari in finem aliquem, nisi proexistat in ipso quædam proportio ad finem », dit saint Thomas. M. Blondel traduit : « Rien ne peut entrer en l'homme qui ne corresponde en quelque façon à un besoin d'expansion. »

C'est là une formule tout à fait acceptable. Malheureusement, elle n'exprime pas toute l'amplitude que l'auteur de l'*Action* a,

(1) Joseph DE TONQUÉDEC : *Immanence*, 1913 (Gabriel Beauchesne). Toutes les références qui suivent se rapportent à cet ouvrage, même les citations de M. Blondel, partie intégrante de l'exposé de M. de Tonquédec.

en fait, accordée au principe d'immanence. Pour lui, ce principe est gros de toute la métaphysique.

« En effet, est immanent, selon M. Blondel, non seulement ce qui naît à l'intérieur d'un être ou y demeure, mais aussi tout ce qui lui arrive du dehors par « afférence », pourvu que ce soit « comme la satisfaction d'un besoin infus, comme la réponse attendue ou cherchée à un appel intérieur, comme le complément d'un don initial et stimulateur ». L'immanence ainsi entendue est synonyme de connexion intrinsèque, indissoluble. Elle n'est pas une fusion où les essences se dissolvent, mais une compénétration où elles s'enchaînent et se soutiennent par des rapports nécessaires. L'unité des choses n'est pas celle d'une substance unique, mais celle d'un ensemble étroitement lié » (p. 11).

Ce principe s'applique à l'universalité du donné, si bien que, dans la recherche philosophique, il faudrait ne partir d'aucun point déterminé « parce qu'aucun n'est, à part, absolument déterminable », et ne s'arrêter à aucune solution partielle.

Bien plus, l'ensemble du donné lui-même n'est pas arrêté. « Ma réalité », dit M. Blondel, « ce n'est pas ce que je suis à cette seconde, ce que j'étais il y a dix ans, ou ce que je serai dans dix jours ; c'est la série même de toutes les positions de ce mobile que je suis » (p. 13).

Dans la totalité des choses, le *moi* n'est pas isolable ; il tient à tout et tout tient à lui. Impossible de poser en dehors de lui un *objet* qu'il regarderait de l'extérieur. En analysant l'objet, on y trouve le moi : « On ne peut atteindre et définir la transcendance », écrit en effet M. Blondel, « que par le chemin de l'immanence, l'extériorité que par l'intériorité. Et nous ne saurions restituer les êtres tels qu'ils sont en eux, si nous ne travaillions à les admettre en nous. »

Dans le principe d'immanence, il y a donc quelque chose de plus que ce que M. Blondel y reconnaît expressément : à savoir, une affirmation de l'interdépendance universelle.

B) Puisqu'il n'existe aucune connaissance arrêtée et aucune représentation du réel, la vérité ne peut plus se définir la correspondance de la pensée à son objet. Elle consiste dans un mouvement ininterrompu, où la pensée s'efforce d'expliciter ce

que la vie produit de façon confuse. L'*adæquatio rei et intellectus* devient chose chimérique. Il lui faut substituer l' « adéquation immanente de nous-même avec nous-même » (p. 27). La vérité logique se trouvera donc définie, l'accord de la pensée et de la vie avec elles-mêmes.

Comment connaîtrons-nous si nous possédons cette vérité ? Par un moyen unique : l'*action,* qui est la recherche d'un accord entre connaître, vouloir et être. Tandis, en effet, que la connaissance pure se joue parmi les phénomènes, — les analyse, les compare, les classe, en dégage les lois, — l'action seule, soit spontanée, soit réfléchie, en étreignant ces fantômes, les solidifie. « L'action n'a aucun des inconvénients de la spéculation ordinaire et de l'intellectualisme. « Elle tient compte du principe d'immanence. Tout tient à tout ; aussi ne coupe-t-elle aucun lien. Les « conditions qui semblent si difficiles à remplir dans la recherche spéculative sont, en fait, tout naturellement observées par la vie qui, dans l'équilibre perpétuellement instable de son mouvement, tend à s'adapter sans cesse à son milieu total ». « C'est, en effet, le propre de l'action de former un tout..... En ce qui touche à la complexité totale de la vie, seule l'action est nécessairement complète et totale, elle aussi. Elle porte sur le tout, et c'est pourquoi d'elle et d'elle seule ressort l'indiscutable présence et la preuve contraignante de l'Être » (p. 32).

II. *Applications de cette notion.* — A) Cela nous amène à parler des applications que fait M. Blondel du principe de l'immanence.

L'idée de Dieu, fondement de toute religion, provient de l'action seule. La notion d'une cause première, l'idée d'une perfection métaphysique sont, selon l'auteur de l'*Action*, des conceptions de la raison humaine, vaines, fausses et idolâtriques, si on les considère isolément comme d'abstraites représentations. Elles deviennent vraies, vives et efficaces dès que, solidaires, elles ne sont plus un jeu de l'entendement, mais une certitude pratique. Aucun argument logique ne pourrait donc conduire à Dieu. Seule une preuve résultant du mouvement total de la vie aura une force contraignante.

B) Par suite, l'apologétique classique sera inefficace par elle-

même. C'est à l'action qu'il faudra demander de la suppléer et de la vivifier. « Les preuves de fait », dit M. Blondel, « ne valent que pour ceux qui sont intimement prêts à les accueillir et à les comprendre ; voilà pourquoi les miracles qui éclairent les uns aveuglent les autres » (p. 39). Et, plus loin, les « symboles expressifs qui seuls peuvent, du dehors, apporter à l'homme la réponse positive qu'il réclame... ne sauraient être que des signes à double entente, justement parce que la souveraine originalité de la vie intérieure n'admet que ce qu'elle a digéré en quelque façon et vivifié... Les signes, donc, quoique nécessaires, ne sont jamais suffisants ; c'est l'interprétation, c'est le besoin intérieur qui est tout » (p. 39).

C) Pour les dogmes, mêmes affirmations : l'action seule permet d'atteindre la réalité qu'ils recouvrent. Ils se présentent comme des hypothèses à vérifier par l'expérience. On les essaie comme règles de pensée et de conduite, on pratique avant de croire, et c'est la pratique qui fait voir si le divin est vraiment là (p. 45).

En résumé, l'action est le seul critérium de vérité ; elle est seule créatrice, *pour nous,* de la réalité.

III. *Examen de la notion d'immanence et des applications qu'en fait M. Blondel.* — Toutes ces théories, si on les examine de près, apparaissent arbitraires, illogiques et pernicieuses.

A) La notion d'immanence, ou mieux, d'interdépendance, sur laquelle tout repose, ne se déduit elle-même de rien, et n'est nullement confirmée par l'expérience. Elle n'est rien autre qu'un de ces concepts abhorrés, dont M. Blondel fait le procès.

Concepts aussi, ce « sens du mouvement », cette « orientation de la marche », ces « démarches profondes de l'activité », etc., sur lesquels l'auteur de l'*Action* insiste. Qu'a-t-on en effet dans l'esprit quand on en parle, sinon des idées « aux contours arrêtés » ? Et lorsqu'on parle de « déterminer... la réalité immanente qui enveloppe l'origine et le terme dont notre pensée actuelle est l'effet et le moyen », qu'est-ce que cela sinon mettre le monde en concepts ? (p. 113).

Il y a donc, dans la doctrine de M. Blondel, une véritable thèse, à caractère intellectualiste, et qui possède tous les « dé-

fauts » que M. Blondel reproche à ses adversaires : thèse statique, puisqu'elle affirme quelque chose comme vérité absolue et définitive. Thèse de portée ontologique, puisqu'elle se flatte de prouver, d'une façon valable pour tous, que la réalité est ce qu'elle dit, et que c'est là un point acquis, irréformable (p. 113). Du reste, démontrer la nécessité de l'action, ce n'est point agir, c'est spéculer (p. 114).

La critique de M. de Tonquédec est serrée et incisive. Et nous doutons que M. Blondel ait jamais rencontré un adversaire aussi digne de lui.

B) L'*action*, moyen unique d'atteindre le vrai est, en outre, chez M Blondel, une notion équivoque. Elle comporte en effet deux sens bien distincts : celui d'*expérience* et celui d'*option*. L'action-expérience nous offre indiscutablement la seule possibilité que nous ayons d'entrer en relations avec le réel lui-même. Quant à l'action-option, elle ne possède pas les qualités que M. Blondel lui attribue.

Tout d'abord, au lieu d'être un acte de volonté libre, ce jugement qui nous fait attribuer, en connaissance de cause, la réalité aux choses, semble essentiellement relever de l'intelligence. En outre, comment l'option pourrait-elle en aucune manière créer pour nous le réel ? Comment les choses peuvent-elles nous apparaître *nécessairement avant l'option et ne pas exister encore* pour nous ? Dès le premier moment, le réel est là. Tout fantôme qu'il se trouve être, il existe déjà pour nous. Sans cela, le percevrions-nous ? — Le concept que nous avons des objets, et qui rend possible l'option, est donc plus fondamental que l'option même.

S'il faut entendre, avec certains esprits de tendance idéaliste, que, grâce à l'option, nous posons les choses dans l'Être, et affirmons l'inséparabilité du fini et de l'infini, l'équivoque s'accentue. Si immanent en effet qu'on le suppose aux créatures, il est bien nécessaire que Dieu en soit distinct, s'il ne leur est pas identique. Par suite, les accepter comme réelles, ce n'est pas accepter Dieu, et l'on peut, dans une option, les séparer de Lui.

De toutes manières, donc, l'action-option, si fondamentale dans le système de M. Blondel, présente d'insurmontables dif-

ficultés, et, de même que tout à l'heure, à propos de la notion de vérité, M. Blondel était forcé d'en revenir inconsciemment à une doctrine intellectualiste, de même ici, si l'on veut donner aux mots un sens précis, il faut avoir recours à des concepts. Du coup, la valeur de la connaissance fragmentaire est rétablie Et l'unité de ce mouvement, qui devait nous entraîner irrésistiblement de l'affirmation la plus élémentaire aux postulats les plus élevés se trouve brisée.

C) Le principe étant erroné, les applications qu'en fait M. Blondel ne peuvent qu'aboutir à des conclusions défectueuses. Et ici, chose très grave, M. Blondel se trouve en contradiction avec l'enseignement nettement défini de l'Église.

En ce qui concerne l'existence de Dieu, par exemple, la doctrine seule orthodoxe n'est pas douteuse : cette existence peut être prouvée spéculativement par l'emploi du principe de causalité, faire l'objet d'une véritable démonstration, et déterminer une *certitude rationnelle*. Que l'on compare ces affirmations avec celles de M. Blondel.

Même erreur en ce qui touche aux conséquences apologétiques du principe d'immanence. Dans la philosophie de l'Action, « il n'y a pas de critère qui permette de *savoir* la vérité avant de l'avoir *vécue;* et la possession de la vérité est rigoureusement corrélative à l'action. Aucune démonstration, même expérimentale, ne fera connaître d'avance qu'il faut croire ceci plutôt que cela » (p. 195). Pour l'Église au contraire, l'apologétique doit fournir la *démonstration rigoureuse* du fait de la Révélation. Le miracle, par exemple, n'est pas un « signe à double entente ». Il révèle inévitablement Dieu, et donne à notre foi aux vérités religieuses un fondement rationnel et universellement valable.

Quant aux dogmes, si l'on songe que, pour M. Blondel, l'idée ne peut être en aucune manière une représentation du réel, qu'elle ne prend de valeur que dans l'action, et que celle-ci est essentiellement chose dynamique, l'on se demande quelle place faire, dans son système, à la fixité du concept dogmatique? Celui-ci doit être pourtant « une représentation du Réel divin, analogique toujours, mais vraie cependant d'une vérité formelle et fixe, immuable et défini, comme l'Église le pro-

clame depuis le temps lointain des premiers Conciles » (p. 247). N'y a-t-il pas, au contraire, quelque risque que le dogme ne devienne, chez M. Blondel comme chez M. Le Roy, une simple règle pour la pensée religieuse personnelle, une règle d'action intellectuelle et pratique ?

Nous arrêterons ici cette critique, bien que M. de Tonquédec la prolonge et l'étende à certains points qu'il serait intéressant d'examiner. Nous croyons toutefois en avoir assez dit pour faire comprendre l'essentiel de cette interprétation.

En résumé, tandis que, pour M. Valensin, la méthode d'immanence telle que l'expose M. Blondel était uniquement une méthode d'apologétique, elle devient chez M. de Tonquédec la résultante, et comme la mise en œuvre, d'un système philosophique. Est-il possible de concilier ces deux points de vue ? — Peut-être. — Jusqu'ici en tous cas, on ne semble pas vouloir le tenter.

*
* *

M. Blondel s'est montré fort irrité de l'exposé et des critiques de M. de Tonquédec. Dans une lettre à la *Revue Pratique d'Apologétique* (publiée le 15 janvier 1913), il prend à partie ce dernier : « Ainsi, écrit-il, par la façon dont le P. de Tonquédec subordonne d'abord son exposé à la définition idéale d'un principe d'immanence que j'ai toujours repoussée au sens où il l'entend ; par la façon dont il prend comme point de départ le dualisme abstrait du sujet et de l'objet, de l'intérieur et de l'extérieur, de l'action et de la pensée, tandis que je pars de la donnée concrète dont l'analyse ne morcelle qu'ultérieurement l'apparente unité ; par la façon surtout dont il confond les étapes méthodologiques avec des oppositions ontologiques, il se place en un point d'où toutes les perspectives sont irrémédiablement brouillées. »

M. Blondel ne veut donc en aucune manière reconnaître comme siennes les théories que M. de Tonquédec expose sous son nom. Il prend, au contraire, entièrement à son compte l'exposé de MM. Valensin dans le *Dictionnaire d'Apologétique*. « J'aime à déclarer, écrit-il, que je souscris à cet « exposé »

et à cet « examen » du *Dictionnaire d'Apologétique* qui, pour être modestes, comme il convient, n'en sont pas moins fidèles ; qu'il s'agit là non pas d'une *version,* d'une orthopédie, mais d'une expression droite de ma pensée vue en ses lignes originelles et maîtresses ; que le premier mérite des auteurs de cette étude « orthodoxe » consiste à laisser de côté les contresens accumulés, afin de se mettre, d'une part, directement en face de la doctrine qu'ils devaient faire connaître telle qu'elle est, non telle qu'on l'a imaginée, d'autre part, directement en face des Enseignements traditionnels et authentiques, dont ils avaient à assurer l'entier respect. »

Il va sans dire que les *Annales de Philosophie chrétienne* ont pris fait et cause pour M. Blondel et M. Valensin.

Mais M. de Tonquédec n'est pas homme à redouter l'attaque. Contre tous, il maintient intrépidement ses positions. Il ne craint pas de mettre en opposition M. Blondel avec M. Blondel. « Les pages écrites », dit-il, dans la *Revue d'Apologétique* comme suite à la lettre de M. Blondel, « ont un sens qui ne dépend plus de l'écrivain : celui-ci discréditerait sa très légitime autorité s'il en faisait, à leur égard, un usage violent. Dans une interprétation, en effet, il n'est pas question de ce que pense aujourd'hui l'écrivain, ni même, à proprement parler, de ce qu'il a voulu dire jadis ; il s'agit de ce qu'il a dit, et ceci est un fait extérieurement vérifiable, tombé dans le domaine public, fixé pour toujours, et contre lequel personne ne peut plus rien. »

C'est un malheur qui n'arrive qu'à M. Blondel : on le comprend, ou on croit le comprendre, beaucoup mieux qu'il ne s'est jamais compris lui-même.

FÉLIX PRADEL.

LETTRE DU R. P. GÉNY

Monsieur le Directeur,

J'ai été quelque peu étonné de lire, dans le numéro de février de la Revue, la note que me consacre M. S. Belmond vers la fin de son article sur l'*Univocité scotiste* (p. 153). Cette note, d'ailleurs visiblement inspirée par une courtoise sympathie dont je remercie l'auteur, rapporte, comme ayant été émises par moi dans un cours à l'Université Grégorienne, certaines affirmamations que je ne puis laisser passer sans quelques rectifications ou explications.

« Le R. P. Gény reconnaît implicitement le rôle que nous avons attribué à l'univoque en théodicée, etc. » Bien que plutôt porté à insister sur ce qui rapproche les écoles que sur ce qui les divise, je doute qu'ici l'accord soit aussi complet. Je ne crois pas en effet, qu'il convienne d'appeler univoque un seul des concepts communs à Dieu et à la créature ; ces concepts ont une certaine unité, évidemment, mais cette unité n'appartient qu'au concept confus, flou, et, dès qu'on précise, la multiplicité apparaît : il n'y a donc que l'unité *secundum proportionem* qu'explique si bien Cajetan dans son opuscule *De conceptu entis*. Je ne crois pas utile de changer la terminologie.

« Il croit que la distinction réelle de l'essence et de l'existence est seulement probable et qu'elle conditionne la preuve de l'existence en théodicée. » Ces derniers mots peuvent vouloir dire que la distinction réelle joue *un certain rôle* dans la démonstration de l'existence de Dieu, en facilitant ou abrégeant tel passage : il me semble, en effet, qu'il en est ainsi pour l'argument *ex gradibus ;* mais cela pourrait aussi signifier que la démonstration de l'existence de Dieu a un fondement seulement probable, donc est elle-même seulement probable, et ce

serait là une énormité. M. Belmond ne me l'impute pas, je le sais ; mais je crois bon d'écarter jusqu'au soupçon. Ce que j'ai dit est exactement le contraire : quelle que soit la position qu'il prend dans le débat sur l'essence et l'existence, le philosophe catholique ne saurait sans imprudence présenter la distinction réelle comme « conditionnant », au sens strict de ce mot, la preuve de l'existence. Je me suis efforcé de montrer que même l'argument des degrés pouvait s'établir solidement sans la distinction réelle.

« Faisant allusion à l'essai de MM. Ollé-Laprune, Blondel, Laberthonnière, Le Roy, Fonsegrive... il retient que la bonne vie facilite la marche de l'esprit... En substance c'est prendre contre le modernisme une attitude d'inspiration scotiste. » Qui lira ces lignes pourra croire appliquée par le professeur en question cette méthode qui consiste à voir du modernisme partout et à en attribuer publiquement l'épithète à un groupe de noms qui mériteraient au moins l'égard de certaines précisions et distinctions. Je ne crois pas avoir donné cette impression à mes auditeurs.

Encore une fois, je n'oublie pas que le ton de la note de M. Belmond était sympathique, et je prie l'auteur de m'excuser si j'ai cru devoir prévenir une interprétation abusive de ses paroles.

Veuillez agréer, Monsieur le Directeur, l'assurance de ma respectueuse considération.

P. GÉNY.

LA THÉORIE DES PASSIONS

CHEZ SAINT THOMAS

(d'après un livre récent) (1)

Il était de mode, tout récemment, de croire que la psychologie n'a commencé véritablement qu'avec Descartes. Les scolastiques du moyen âge se seraient contentés d'édifier des systèmes *a priori* et auraient complètement négligé l'observation et l'analyse des opérations psychiques. Le précédent volume du « Commentaire littéral de la somme théologique » aurait suffi à détruire cette ridicule légende. En rendant compte de cet ouvrage, le recenseur de la *Revue de Métaphysique et de Morale* (mai 1912) écrivait : « Il faut bien convenir que l'ignorance où sont les philosophes modernes de la scolastique est excessive et, pour une bonne part, fondée sur des préjugés injustifiés. » Certes, il est inconcevable que l'on ignore de parti pris, comme on l'a fait pendant trop longtemps, le travail de plusieurs siècles spécialement riches en esprits puissants et en œuvres profondes. Une telle attitude ne peut que discréditer ceux qui l'adoptent et qui veulent s'y maintenir systématiquement.

Le même recenseur ajoutait avec une grande franchise : « Il est incontestable, pour tout esprit non prévenu, que les questions VII-XVII où se trouvent discutés les problèmes relatifs aux actes humains, révèlent un grand philosophe, au sens propre du terme, c'est-à-dire un philosophe grand pour tous les temps. La doctrine élaborée par saint Thomas concernant les rapports de l'entendement et de la volonté, l'intention,

(1) R. P. Thomas Pègues, O. P. : *Commentaire Français littéral de la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin*, t. VII. *Les Passions et les Habitus*. Grand in-8°, 672 pages. E. Privat, Toulouse, 1912, et Paris, Pierre Téqui.

l'élection, le conseil, le consentement, constitue l'une des analyses de l'acte volontaire les plus serrées et les plus profondes qui aient été proposées. »

Le présent volume, consacré aux « Passions et aux Habitus » mieux encore que le précédent, révèle dans saint Thomas un observateur de premier ordre. On y trouvera même de la psychologie expérimentale et de la plus fine. Saint Thomas excelle à la fois dans l'analyse et dans la synthèse, et il évite ainsi les défauts de l'une et de l'autre. L'esprit analytique est exposé à s'égarer dans les minuties, sans voir le lien qui fait l'unité ; l'esprit synthétique risque de perdre contact avec les faits. C'est l'union harmonieuse de l'analyse et de la synthèse qui fait le grand philosophe ; et cette union se trouve réalisée en saint Thomas. Il ne dédaigne pas les analyses minutieuses, et cette partie de la Somme est plus que toute autre fertile en remarques savoureuses et imprévues ; mais des détails, il sait remonter tout d'un coup jusqu'aux principes, afin de tout éclairer à leur lumière.

On peut dire que nous avons ici le premier « Traité des Passions » scientifiquement organisé. Dans les philosophes antérieurs, il n'y avait que des éléments épars : il était réservé à saint Thomas de les coordonner et de les systématiser. Les auteurs qui depuis le moyen âge ont parlé des Passions et des émotions auraient gagné à connaître les questions XXII-XLIX de la seconde partie de la Somme Théologique : ils se seraient épargné peut-être bien des tâtonnements et bien des confusions. Nous ne voulons pas dire qu'il soit impossible d'ajouter de nouvelles observations à celles de saint Thomas : la psychologie expérimentale a fait des progrès dont il est juste de tenir compte ; mais nous sommes persuadé qu'il eût fallu travailler dans la même ligne et dans la même direction.

Les théories modernes sur les émotions et les passions se divisent en deux groupes principaux : d'une part celles qui font de l'émotion un phénomène somatique perçu par les facultés de connaissance ; d'autre part celles qui semblent en faire la résultante des phénomènes représentatifs. On n'est pas encore près de s'entendre.

D'après saint Thomas, au contraire, la passion est un phé-

nomène *sui generis* qui n'est pas d'ordre représentatif et qui n'est pas non plus purement somatique. Elle est un mouvement de la faculté d'appétition sensible et enveloppe à la fois dans son unité individuelle un élément matériel et un élément formel, un élément physiologique et un élément psychique.

La divergence qui existe entre saint Thomas et la plupart des philosophes modernes dans le problème des passions tient, à notre avis, à deux causes principales.

Depuis Descartes et Leibnitz, on a généralement mal compris l'union de l'âme et du corps. Au lieu de les concevoir comme deux principes distincts unis substantiellement pour constituer une seule nature complète, tantôt on a méconnu leur distinction essentielle, tantôt on n'a établi entre eux qu'un parallélisme arbitraire. Il est vrai qu'il s'agit là d'une question métaphysique ; mais est-il possible d'éviter tout à fait la métaphysique? La conception préjudicielle que les psychologues se sont faite des rapports entre l'âme et le corps a influé, peut-être à leur insu, sur leur théorie des passions. Ceux qui tendent à absorber l'âme dans le corps étaient conduits à ne voir dans la passion qu'un phénomène organique. Au contraire, les partisans du parallélisme devaient insister sur l'aspect psychologique du phénomène passionnel au point d'en oublier complètement l'aspect physiologique. Dès lors il a été impossible d'unir dans l'intimité d'un même mouvement, d'un même acte, l'élément psychique et l'élément somatique qui sont tous deux essentiellement constitutifs de la passion. On en est venu naturellement à ces théories exclusives qui essaient en vain de se rejoindre.

La seconde cause de divergence, et peut-être la principale, est la substitution à l'ancienne division bipartite des phénomènes psychologiques d'une nouvelle division en trois catégories : intelligence, sensibilité, volonté. On n'a jamais pu déterminer la véritable nature de cette troisième catégorie spéciale : la sensibilité. Dès que l'on a tenté d'analyser plus à fond les phénomènes affectifs, il s'est trouvé que l'on y faisait rentrer soit un élément d'ordre représentatif, soit un élément d'ordre appétitif ou volontaire. De là ces incertitudes et ces oscillations continuelles dans les problèmes de philosophie affective. Cela

explique que l'on eût pu, tout en continuant de ranger la passion dans la catégorie de la sensibilité, essayer de la concevoir comme un contraste ou un conflit entre des représentations.

Saint Thomas et les scolastiques, avec plus de raison, divisent les phénomènes psychologiques en deux séries irréductibles : les phénomènes de connaissance et les phénomènes d'appétition. Chacune de ces deux séries se subdivise elle-même, suivant qu'il s'agit de phénomènes d'ordre sensible ou d'ordre spirituel. Les passions appartiennent aux facultés d'appétition et plus strictement aux facultés d'appétition sensible. Pour employer les expressions de saint Thomas, les passions sont des mouvements de l'appétit sensible.

D'une façon générale, « passion » est synonyme de réceptivité, et dans ce sens est passif tout être qui passe de la puissance à l'acte. Dans son acception propre et déterminée, « passion » suppose un mouvement d'altération et signifie qu'une chose est reçue avec amission d'un autre, que ce soit d'ailleurs à l'avantage ou au désavantage du sujet. Toutefois, lorsque le mouvement d'altération est au désavantage du sujet, la signification du mot « passion » se trouve plus parfaitement vérifiée ; et c'est pourquoi, d'après saint Thomas, la tristesse mérite mieux le nom de passion que la joie.

Il s'ensuit que la passion, au sens strict, ne peut se trouver dans l'âme seule ; la passion ne peut se trouver dans l'âme qu'à raison du composé dont elle fait partie : car le composé seul est susceptible d'altérations. Dès lors, il n'y aura de passion que dans les actes psychologiques qui ont pour sujet le composé d'âme et de corps.

Mais les facultés sensibles qui ont pour sujet le composé humain sont elles-mêmes de deux sortes : les facultés sensibles de connaissance et les facultés d'appétition. Il n'y a pas d'altération proprement dite dans les facultés de connaissance sensible, car elles reçoivent l'objet d'une façon intentionnelle et représentative : l'altération ne se produit qu'accidentellement, exceptionnellement, à raison d'une impression trop violente, d'une lumière trop vive. L'altération, au contraire, est inséparable de l'exercice des facultés d'appétition sensible, parce qu'elles portent sur les choses telles qu'elles sont en elles-

mêmes, et par suite, en subissent le choc et le contre-coup. D'après saint Thomas, les *seuls* mouvements de l'appétit sensible et *tous* les mouvements de l'appétit sensible sont des passions.

Sans doute le Docteur Angélique ne nie pas qu'il y ait des mouvements affectifs dans la faculté d'appétition spirituelle ou volonté. Il affirme expressément l'existence d'un amour spirituel, d'une joie spirituelle, d'une délectation spirituelle, etc... ; ces mouvements peuvent être appelés sentiments, mais ils ne méritent pas le nom de « passions », car ils n'enveloppent pas dans leur constitution intime l'élément physiologique nécessaire pour l'altération passionnelle.

La passion est donc un mouvement de l'appétit sensible. Mais l'appétit sensible lui-même se subdivise en appétit concupiscible et en appétit irascible. Le premier a pour objet le bien ou le mal sensibles, pris d'une façon pure et simple ; le second a pour objet le bien et le mal sensibles en tant qu'ils présentet le caractère d'ardu, de difficile. Il suit de là que toutes les passions qui regardent d'une façon absolue le bien ou le mal sensibles appartiennent à l'appétit concupiscible : ainsi la joie, la tristesse, l'amour, la haine et autres semblables ; les passions qui se rapportent au bien ou au mal sensibles considérés sous l'aspect d'ardu, selon qu'ils ne peuvent être atteints ou évités qu'avec difficulté, appartiennent à l'appétit irascible : ainsi l'audace, la crainte, l'espoir, etc... (q. XXIII, a. I, p. 19).

Telle est la cause première de distinction et de classification des passions : elles se divisent en deux groupes irréductibles, suivant qu'elles appartiennent à l'appétit concupiscible ou à l'appétit irascible. Cette division est générique. Il reste à distinguer entre elles les passions qui sont contenues dans le même genre. Quelques-unes se différencient par une opposition de contrariété : ainsi en est-il de l'amour et de la haine. Mais cette opposition de contrariété peut elle-même être double. L'une résulte de la contrariété même des objets : et de cette manière sont opposées entre elles les passions qui ont pour objet le bien et celles qui ont pour objet le mal, par exemple l'amour et la haine (cette contrariété est la seule qui se trouve dans l'appétit concupiscible). L'autre résulte de la contrariété

entre le mouvement d'approche et le mouvement d'éloignement par rapport au même terme : ainsi le bien ardu ou difficile à obtenir peut provoquer l'espoir, s'il attire parce qu'il paraît possible de vaincre la difficulté, et le désespoir, s'il repousse parce que l'obstacle paraît insurmontable. L'appétit irascible admet à la fois les deux espèces de contrariété (q. XXIII, art. II, pp. 21 et 22).

Les causes de distinction données jusqu'ici ne suffisent pas : l'amour et la joie ne se confondent pas, et pourtant ces deux passions n'ont entre elles aucune contrariété et appartiennent au même appétit concupiscible. Aussi saint Thomas signale-t-il (q. XXIII, art. IV) un troisième principe de distinction plus général que les deux précédents, et qui les contient implicitement : c'est la différence de l'objet formel. L'amour a pour objet le bien, abstraction faite de sa présence ou de son absence ; la joie suppose le bien présent : l'objet formel est différent.

Maintenant, nous pouvons donner une division adéquate et irréductible des passions : « Dans les mouvements de la partie « affective, dit saint Thomas, le bien a comme une vertu attrac- « tive ; et le mal une vertu répulsive. — Il suit de là que « le bien cause d'abord, dans la faculté appétitive, une cer- « taine inclination ou aptitude, ou prédisposition connaturelle « par rapport à lui ; et ceci est la passion de l'amour. Comme « passion contraire, correspondante du côté du mal, on aura « la haine. — En second lieu, si le bien n'est pas encore pos- « sédé, il cause dans l'appétit un mouvement pour acquérir le « bien qu'on aime ; ceci est la passion du désir. En sens con- « traire, du côté du mal, ce sera la fuite ou l'aversion. — « Enfin, quand le bien est déjà obtenu, il cause un certain « repos de l'appétit en lui-même ; et ceci est la délectation ou « le plaisir et la joie qui a, comme passion correspondante, « du côté du mal présent, la douleur et la tristesse. — Quand « il s'agit des passions de l'irascible, l'aptitude ou l'inclination « à rechercher le bien ou à fuir le mal est présupposée en « vertu de l'action du concupiscible, qui a pour objet le bien « ou le mal d'une façon absolue. Dans l'irascible, qui se rap- « porte au bien ardu et difficile, s'il s'agit du bien non obtenu,

« on a l'espoir ou le désespoir ; s'il s'agit, au contraire, du mal « non encore subi, mais menaçant, on a la crainte et l'audace. « Nous n'aurons pas de passion dans l'irascible, relativement « au bien possédé ; car ce bien n'a déjà plus la raison d'ardu, « ainsi qu'il a été dit dans l'article précédent ; mais du mal « subi en réalité proviendra la passion de la colère.

« Et l'on voit donc, conclut saint Thomas, que dans le con- « cupiscible, il y a trois couples de passions, savoir : l'amour « et la haine ; le désir et la fuite ; la joie et la tristesse. « Pareillement, dans l'irascible, il y a trois divisions, qui « sont : l'espoir et le désespoir ; la crainte et l'audace ; et la « colère, qui n'a pas de passion opposée. Il y a donc, en tout, « comme distinctes spécifiquement entre elles, onze passions, « dont six dans l'appétit concupiscible, et cinq dans l'irascible, « Sous ces onze passions, toutes les passions de l'âme sont « contenues » (q. XXIII, art. IV, pp. 28-29).

Saint Thomas n'est pas moins précis lorsqu'il s'agit d'assigner l'ordre des passions entre elles (q. XXIV). Toutes les passions de l'appétit irascible supposent l'inclination ou l'amour qui est le premier mouvement de l'appétit concupiscible. Les passions du concupiscible ont une extension plus grande que celle de l'irascible. Dans les passions du concupiscible, en effet, il s'en trouve qui ont trait au mouvement, comme le désir ; et d'autres qui ont trait au repos, comme la joie ou la tristesse. Dans les passions de l'irascible, au contraire, on ne trouve rien qui ait trait au repos ; tout y a trait au mouvement. La raison en est que ce en quoi l'on se repose déjà n'a plus le caractère de difficile ou d'ardu qui est essentiel à l'objet de l'irascible. — Dans l'ordre d'exécution, les passions de l'irascible précèdent les passions du concupiscible qui signifient le repos, car le repos est au terme du mouvement. Si, au contraire, nous comparons les passions de l'irascible aux passions du concupiscible qui impliquent le mouvement, dans ce cas, les passions du concupiscible viennent manifestement les premières. L'espoir, en effet, ajoute au désir un certain effort et un certain mouvement de l'âme se haussant en quelque sorte pour atteindre le bien ardu. Pareillement, la crainte ajoute à l'aversion une certaine dépression de l'âme causée par

la difficulté du mal à repousser (q. XXIV, art. I). Voici, d'après saint Thomas, l'ordre génétique des différentes passions : La première passion est l'amour, suivie, par voie de contraire, de la haine ; puis vient le désir qui est produit par l'amour et l'aversion qui provient de la haine ; puis l'espoir qui engendre l'audace, et par voie de contraire, le désespoir qui engendre la crainte ; ensuite vient la colère ; enfin la joie ou la tristesse.

La classification des passions donnée par saint Thomas est véritablement scientifique, parce qu'elle procède par division essentielle et spécifique et qu'elle ne s'arrête pas aux différences accidentelles et superficielles. N'y aurait-il pas grand profit à y revenir ? — Dans le réalisme modéré de saint Thomas les distinctions conceptuelles ne sont pas seulement commodes ; elles ont un fondement dans les choses et, lorsqu'elles sont irréductibles entre elles et irréductibles à un concept générique supérieur, elles correspondent à des réalités distinctes.

Mais distinction ne veut en aucune façon dire séparation et n'exclut pas dépendance mutuelle et même compénétration. Saint Thomas semble dire dans les *Questions disputées, de la Vérité,* q. XXVI, art. V, ad. 2um, qu'à considérer subtilement les passions, elles s'incluent et se présupposent mutuellement sous des aspects différents.

Enfin toutes les passions se ramènent à l'unité par leur dépendance d'un principe commun : « Toutes les passions de l'âme dérivent d'un même principe qui est l'amour, dans lequel elles se trouvent unies » (quæst. XLI, art. II, ad. 1, p. 379).

Les philosophes modernes distinguent entre *émotion* et *passion.* L'émotion désignerait un mouvement subit et momentané ; la passion désignerait un mouvement effectif prolongé, enraciné par l'habitude et devenu une seconde nature. Au dire de plusieurs, les passions seraient des inclinations perverties. — Saint Thomas, au contraire, prenant le terme passion dans un sens plus général, parce que plus étymologique et plus métaphysique, lui fait signifier tout acte de l'appétit sensible, qu'il soit violent ou calme, rapide ou prolongé. D'ailleurs, cette signification générale ne s'oppose nullement à des déterminations plus précises d'après le degré d'intensité ou de durée (ces déterminations d'ailleurs semblent être accidentelles). Mais en

tout cas la passion au sens thomiste ne peut jamais désigner une *habitude,* elle signifie essentiellement un *acte.*

Nous ne voulons continuer plus longtemps l'exposé de la pensée de saint Thomas. Nous n'avons donné ces développements que pour situer la doctrine de saint Thomas au milieu des nombreuses théories sur les passions. Qu'on lise dans le texte même la description et l'analyse de chacune des passions principales. Malgré l'aspect inusité et au premier abord un peu barbare de certains termes qui ne trouvent pas leur équivalent en français, cette lecture est très attachante. En même temps qu'elle procure une grande satisfaction intellectuelle, elle aide à mieux pénétrer dans les multiples et obscurs replis de la conscience et de la vie. Les divers chapitres abondent en remarques de détail pleines de finesse qui étonnent de la part d'un métaphysicien habitué aux grandes synthèses. Nous avons dit que la passion est un phénomène mi-organique, mi-psychique. Saint Thomas étudie surtout le côté psychique ; cependant il ne dédaigne pas de décrire les manifestations somatiques de l'émotion. Malgré l'état rudimentaire de la science à son époque, il le fait avec une exactitude à laquelle il n'y a rien à redire (Cf. notamment : *Effets de la crainte,* p. 413, pp. 424-425).

La pensée de saint Thomas, ordinairement claire, est encore rendue plus intelligible par le commentaire du R. P. Pègues. Dans ce VIIe volume, le commentateur est resté fidèle au programme qu'il s'était tracé, et il révèle les mêmes qualités de netteté et de précision qui faisaient le mérite des volumes précédents. Il suit le texte avec une fidélité scrupuleuse ; il s'efface modestement derrière le « Maître », et au lieu de vouloir prolonger sa doctrine par des développements didactiques, il s'efforce de la faire apparaître telle qu'elle est dans toute sa richesse et son intégrité. Disons qu'il y réussit : un simple mot, introduit discrètement au milieu d'une phrase, suffit parfois à éclairer tout le contexte ; de nombreuses récapitulations et vues d'ensemble font ressortir l'unité organique d'une pensée qui, au premier abord, pourrait paraître morcelée à travers la multiplicité des articles et des questions. Même ceux qui sont déjà familiers avec la Somme Théologique sont contraints d'avouer qu'à la suite du R. P. Pègues ils comprennent mieux saint Thomas.

J. LE ROHELLEC.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — PHILOSOPHIE GÉNÉRALE

E. Troilo : *Il positivismo e i diritti dello spirito.* Un vol. in-12 de XV-363 pages. — Torino. Fratelli Bocca, 1912.

Voici un livre qu'on ne lit pas sans quelque plaisir ; on sent que ces pages ont été longuement méditées. Le but de l'auteur est de réagir contre l'idéalisme absolu d'une certaine philosophie qui, en voulant défendre les droits de l'esprit, finit par perdre tout contact avec le réel et se joue en des constructions très ingénieuses et très fines parfois, mais toujours purement subjectives. M. Troilo proteste contre ces exaltations intellectuelles en proposant et en défendant un néo-positivisme basé sur la psychologie intégrale de l'esprit humain, un néo-positivisme, où l'on garde cependant encore, malgré certaines circonlocutions et certaines nouvelles expressions, l'essence de l'ancien positivisme. Bref, l'écrivain, après avoir longuement et finement exposé la dualité psychologique et logique de notre être, conclut, on ne voit pas trop de quelles prémisses, à la négation d'une âme spirituelle, qui seule serait le siège des actes intellectuels. Il y a chez lui, semble-t-il, une certaine confusion entre l'image, toujours particulière, et l'idée, toujours universelle : ainsi, lorsqu'il parle du concept (p. 234-237), on se demande s'il fait encore la distinction entre l'activité de la sensibilité et celle de l'intelligence (pp. 196, 214, 216, 221, etc.). Aussi, c'est à tort que M. Troilo veut éviter toute question ontologique par rapport à cette dualité, si bien exposée au commencement du livre, et presque escamotée dans les dernières pages. L'analyse complète de ces deux activités *cognoscitives* aurait fait corriger les tableaux des pages 104, 106 et 109, où notre philosophe confond, ce nous semble, les fonctions cognoscitives purement sensitives avec celles qui dérivent de l'intelligence. La même confusion, ou du moins la même obscurité, règne sur la question de l'objectivité des deux connaissances, que l'enquête psychologique constate en nous. Une des causes de ce manque de lumière, de cette

difficulté pour le lecteur de comprendre la pensée de l'auteur, est le sens par trop complexe dans lequel est employé le mot « esprit » (*spirito*) : on fait entrer dans sa compréhension : la sensation, les images et la pensée proprement dite (p. 117, etc., 305-308). C'est avec autant d'arbitraire que M. Troilo définit la religion « le champ du sentiment ou de l'irrationnel » (p. 342) : on ne voit pas le pourquoi de ces définitions contre lesquelles on a déjà tant protesté.

En somme, le livre de M. Troilo, tout en étant très intéressant, manque trop de clarté : ainsi la page 301, où sont résumées ses conclusions sur la théorie de la connaissance, pourrait être aussi bien signée par un idéaliste extrême que par un positiviste matérialiste.

Toujours est-il que M. Troilo fait, à bon droit, remarquer que toutes les belles épopées idéalistes d'Allemagne et d'ailleurs n'ont pu et ne pourront jamais détruire la dualité fondamentale de notre faculté de connaître : je veux dire la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle. Négliger l'une pour exalter l'autre, c'est fausser les choses : les idéalistes n'ont vu que l'activité de la pensée. M. Troilo, par contre, semble ne voir que celle des sens : ces systèmes sont donc pour le moins incomplets.

E. G.

II. — PHILOSOPHIE RELIGIEUSE

Gaston Bonet-Maury : *L'Unité morale des religions*. Un vol. in-12 de 214 pages : dans la Bibliothèque de philosophie contemporaine. Paris, Alcan, 1913.

« A mesure que les hommes approfondissent leur être et descendent dans l'intimité de leur nature spirituelle, ils découvrent le même autel, récitent la même prière, aspirent à la même fin. » Ces quelques mots de M. A. Sabatier, que M. G. Bonet-Maury cite en tête de son livre, nous font bien comprendre l'esprit avec lequel il a conçu son œuvre. En effet, tout converge vers cette phrase de la conclusion : « Les lois du monde moral sont dans leur essence, indépendantes des credos des différentes églises » (p. 205). On voit aussitôt ce que cela suppose et, avant tout, comment, pour notre écrivain, la Religion catholique n'est pas l'Église, mais une Église plus ou moins dérivée des autres. Pour prouver cette prémisse, qui est en effet de toute importance, M. Bonet-Maury utilise les notes qu'il a pu réunir au cours des différents congrès d'Histoire des Religions auxquels il a assisté (p. 2) ; il nous fait parcourir toutes les grandes religions d'Asie et d'Europe, afin de nous montrer partout un même noyau de vérités

morales que le christianisme a su si bien développer, il le reconnaît. Seulement, on ne peut pas ne pas être frappé du sang-froid et de l'assurance avec lesquels l'auteur traite les origines de la Religion juive, en fonction de la littérature wellhausienne, mélange les textes bouddhiques anciens avec les modernes, tranche la question taoiste, précise l'enseignement de Confucius. C'est là, ce nous semble, simplifier trop les choses, et, pour ne parler que de la morale chinoise, il nous paraît que M. G. Bonet-Maury s'est un peu trop hâté lorsqu'il fait composer par Kong-fou-tseu le *Tchay-Yong* (lisez *Tchong-Yong*) et le *Ta-hio !* (p. 23) De même, l'influence essénienne sur l'enseignement de Jean-Baptiste et sur celui de Jésus-Christ est, c'est le moins qu'on puisse dire, trop aveuglément admise (p. 134) ; il ne suffit pas que tel ou tel historien l'ait proposé pour qu'aussitôt on puisse l'adopter, à cause du chaînon qu'elle fournira à la théorie de l'évolution intégrale des religions. En somme, M. Bonet-Maury a été victime, croyons-nous, des analogies extrinsèques qu'on rencontre dans les différentes religions ; car il ne suffit pas, pour comparer deux morales et pour conclure à leur identité, de voir quelles sont les pratiques du culte externe, ou même les formules verbales de leurs rituels : il faut toujours, sous peine de se tromper lourdement, examiner quelles sont les croyances, quels sont les motifs religieux qui poussent à formuler les mêmes préceptes et à poser les mêmes actions. Il va de soi que nombre de pratiques se retrouveront identiques chez presque tous les peuples, mais cette ressemblance dans les prescriptions morales, loin de prouver l'équivalence de toutes ces religions si différentes dans leurs credos, ne prouve qu'une chose : à savoir qu'il y a dans tout homme une loi morale, mise par Dieu dans son cœur, une voix profonde qui, au moment de l'éveil des facultés supérieures, va se faire entendre et va poser les questions concernant les relations qui lient l'homme à son créateur et à ses semblables.

M. Bonet-Maury a entrevu tout cela, mais le sens premier de ses conclusions est tout autre, et c'est par un examen plutôt superficiel et rapide (214 pages in-12) qu'il arrive à admettre l'équivalence foncière de toutes les religions. E. G.

Émile Durkheim : *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie.* Un vol. in-8°, 648 pages, de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine.* Paris, Alcan, 1912.

Il y a trois choses dans l'ouvrage de M. Durkheim : une analyse des religions australiennes ; des conclusions théologico-sociales ; des

conclusions philosophiques. Cette succession représente assez bien l'ordre de perfection et de valeur décroissantes des idées de l'auteur.

L'étude des religions australiennes, si elle était faite avec moins de raideur et de sécheresse, serait intéressante. Malheureusement, M. Durkheim a la manie de tout classer et subdiviser, et cela, le plus souvent de façon arbitraire. Rien qui distraie et repose le lecteur, rien qui fasse s'envoler l'imagination, rien d'évocateur. M. Durkheim, pourtant, ne doit pas ignorer qu'en face des « religions primitives », les catégories construites par l'esprit scientifique sont de piètre importance, et comme non avenues. Pourquoi s'obstiner, par exemple, à distinguer, dogmatiquement, des quantités de rites, — entre lesquels nous, occidentaux, apercevons des différences, surtout parce que nous les examinons « du dehors » et les connaissons imparfaitement? — Combien je préfère la méthode synthétique de Frazer, dans « Totemism and Exogamy »! Ce n'est pas que Frazer soit moins bien informé que M. Durkheim. Tous savent à quel travail acharné le grand savant anglais se livre depuis plus de vingt ans, et nul ne conteste qu'il soit actuellement le grand maître des sciences anthropologiques. Mais, au lieu d'*analyser*, en se basant sur des nuances qui existent uniquement dans des esprits scientifiquement éduqués, il procède à une *reconstruction*, plaçant les peuplades qu'il étudie dans le milieu géographique où elles vivent, les animant de toute l'énergie de son imagination, faisant état du moindre détail, du moindre trait de mœurs transmis par les observateurs, s'efforçant d'anéantir sa personnalité de savant et d'homme du xxe siècle pour évoquer la mentalité de ces « sauvages » plus près de la nature. Ensuite seulement, lorsque tous les clans, toutes les tribus, ont été ainsi étudiés, il en vient à établir entre les formes, religieuses et sociales, décrites, des rapports d'affinité ou de filiation. Frazer lui-même avoue qu'une telle méthode ne permet pas de certitudes définitives. M. Durkheim pourrait bien, en ce qui concerne sa méthode, faire le même sincère aveu. En tous cas, la méthode du savant anglais a cet avantage de mettre le lecteur en mesure de juger par lui-même, et cet autre d'aboutir à des ouvrages passionnément intéressants. M. Durkheim, au contraire, est un peu agaçant par ses affirmations trop nettes et son goût pour les déductions. En outre, loin de savoir toujours intéresser son public, il est responsable en grande partie du ridicule et du discrédit dont est entachée en France l'étude, pourtant si féconde, du totémisme.

Ces réserves faites, il faut reconnaître que l'ouvrage de M. Durkheim peut être très utile, — aucun autre livre français ne donnant

une idée d'ensemble du système religieux australien. M. Durkheim divise l'étude de ce système en deux parties : les *croyances*, les *rites*. En ce qui concerne les croyances, il s'attache à rechercher la notion qui est à la base des représentations religieuses ; il croit la trouver dans l'idée d'une force anonyme, impersonnelle, qu'il s'efforce de décrire et d'expliquer. Il y voit une forme objective de la force collective. Il montre ensuite comment cette puissance impersonnelle se serait individualisée de manière à donner naissance aux différentes personnalités mythiques : il tâche de retracer ainsi la genèse des idées d'âme, d'esprit, de dieux nationaux et internationaux. En ce qui concerne les rites, il étudie successivement le système des interdits, et les rites ascétiques qu'il en fait dériver, les formes élémentaires du sacrifice, les rites mimétiques, les fêtes commémoratives, le deuil et les rites expiatoires.

Les conclusions théologio-sociales que M. Durkheim tire de cette étude sont naturellement identiques aux théories exposées dans ses précédents ouvrages. La religion est, dans l'esprit humain, la catégorie de l'idéal. Mais cet idéal ne peut se former et se surajouter au réel que grâce à la société. « Si la vie collective, quand elle atteint un certain degré d'intensité, donne l'éveil à la pensée religieuse, c'est parce qu'elle détermine un état d'effervescence qui change les conditions de l'activité psychique. Les énergies vitales sont surexcitées, les passions plus vives, les sensations plus fortes ; il en est même qui ne se produisent qu'à ce moment. L'homme ne se reconnaît pas ; il se sent comme transformé, et, par suite, il transforme le milieu qui l'entoure. »

On ne peut que remercier M. Durkheim d'avoir mis en pleine lumière cette influence du milieu social sur la formation et l'évolution des formes religieuses. Personne ne la saurait contester. Il est toutefois regrettable que M. Durkheim y attache une importance exagérée, et considère la Société comme le facteur unique de la création religieuse. Comment en vient-il à négliger ce fait : que la vie collective n'agit sur l'élaboration des croyances et des rites que grâce à son contre-coup sur la vie individuelle ? Or, peut-on affirmer, *scientifiquement*, que l'individu est entièrement prédéterminé par le milieu social dans lequel il se trouve jeté ? N'y a-t-il, dans l'évolution intime de l'esprit, aucune place pour la spontanéité ? Les matériaux que la pensée emprunte à la collectivité, ne les amalgame-t-elle pas de façon originale, et socialement imprévisible ?

Les conclusions de M. Durkheim sur ce point devraient donc être non *rejetées*, mais *complétées*. Au-dessus du facteur social, il faut réta-

blir le facteur individuel. Le premier fournit en quelque sorte la matière, le second, la forme des constructions religieuses. Et cette forme est l'élément essentiel, car, sans l'individu, la société existerait-elle ? En outre, dans la synthèse religieuse, et dans l'esprit qui l'opère, se découvrent parfois de tels caractères d'intime et sublime profondeur qu'il est nécessaire, pour les expliquer, de pénétrer au-delà de la société et de l'individu.

Les conclusions philosophiques de M. Durkheim, elles, doivent être non complétées, mais entièrement et radicalement rejetées. Il est triste de constater, pour le bon renom de la philosophie française, à quel point M. Durkheim est un métaphysicien médiocre, je dirais même nul. Pourquoi ne lui suffit-il pas d'étudier la sociologie où, malgré tous ses défauts, son œuvre est utile ? Je goûte l'enseignement de M. Durkheim. Ses cours d'histoire de la pédagogie, à l'École Normale, m'ont jadis vivement intéressé. M. Durkheim est éloquent. Il construit de merveilleux échafaudages d'idées. Jamais aucun professeur n'a forcé mon esprit à une telle gymnastique. Mais, de grâce, qu'il ne s'occupe jamais de philosophie. Tous ses amis, et ses plus fervents disciples, devraient le supplier de laisser de côté la critique métaphysique. Confondre les catégories d'espace et de temps avec les *divisions* de l'espace et du temps est une faute qu'un élève de philosophie ne commettrait pas. M. Durkheim la commet, lorsque, par exemple, il écrit : « La notion de temps ne consiste pas simplement dans une commémoration, partielle ou intégrale, de notre vie écoulée. C'est un cadre abstrait et impersonnel qui enveloppe non seulement notre existence individuelle, mais celle de l'humanité. C'est comme un tableau illimité où toute la durée est étalée sous le regard de l'esprit, et où tous les événements possibles peuvent être situés par rapport à des points de repère fixes et déterminés. Ce n'est pas *mon temps* qui est ainsi organisé ; c'est le temps tel qu'il est objectivement pensé par tous les hommes d'une même civilisation. Cela seul suffit déjà à faire entrevoir qu'une telle organisation doit être collective. Et en effet, l'observation établit que ces points de repère indispensables, par rapport auxquels toutes choses sont classées temporellement, sont empruntés à la vie sociale. Les divisions en jours, semaines, mois, années, etc., correspondent à la périodicité des rites, des fêtes, des cérémonies publiques. »

En d'autres termes, l'argument de M. Durkheim est celui-ci : le *contenu* de la catégorie de temps est à peu près le même chez tous les hommes d'une même civilisation ; donc la *catégorie de temps* est d'origine sociale.

Pour les catégories d'espace et de cause, la méprise est encore plus apparente, et l'ignorance de M. Durkheim stupéfie.

Nous n'insisterons pas davantage, la « Revue de Philosophie » ayant l'intention de consacrer à l'ouvrage dont nous venons de parler tout un article. Il nous aura suffi de noter une fois de plus que M. Durkheim est non un philosophe, mais un sociologue. La place même qu'il occupe parmi les sociologues, il la doit à ce qu'il est le seul représentant en France de la sociologie anthropologique. Plutôt qu'un savant, il est un laborieux et mystique jongleur, passionné pour l'Idée de l'Humanité. Souhaitons pour sa gloire que ne surgisse pas en France un émule des grands anthropologues anglais.

Félix PRADEL.

III. — MORALE

E. Terraillon : *La Morale de Geulincx dans ses rapports avec la philosophie de Descartes*, 1 vol. in-8° de 224 pages, Paris, ALCAN, 1912.

« Pour quelques savants qui, dans l'histoire, ne se sont proposés comme objet que la découverte pure et simple de la vérité, on ne connaît pas, écrit Brunetière, un philosophe digne de ce nom, qui ne se soit au contraire soucié de la pratique ou des applications, bien plus que de la théorie... Je ne vois guère que Descartes qui fasse exception, si sa « morale provisoire » semble bien avoir été, dans sa pensée « définitive ». Il paraît hors de doute aujourd'hui que Descartes lui-même eut toujours l'intention d'aboutir à une morale ; dans toute son œuvre, cette préoccupation se manifeste ou se devine. Mais ce que le maître ne semble pas avoir osé réaliser, cf. p. 137, ses disciples l'ont entrepris, et, parmi eux, il convient de citer Geulincx.

Esprit libre et indépendant, Geulincx reprend la métaphysique de Descartes et la complète dans un sens que n'eût peut-être pas désavoué Spinoza. De la connaissance ainsi établie de Dieu, de nous-mêmes et du monde, il ne lui reste plus qu'à tirer les conséquences pour donner à l'édifice cartésien le couronnement qui lui fait défaut. Les ressemblances que M. Terraillon signale entre l'éthique de Geulincx et les théories morales de Descartes, laissent place cependant à des différences assez considérables dont il recherche la signification exacte, la nature et l'origine.

Cette étude qui, d'après l'auteur, n'est qu'un fragment d'un travail plus important, ayant pour centre la morale de Descartes, est déjà une contribution importante à l'histoire des doctrines cartésiennes.

J. G.

IV. — PSYCHOLOGIE

H. Schumann : *Wundts Lehre vom Willen.* Un vol. in-8° de VIII-97 pages. QUELLE et MEYER, Leipzig, 1912.

Dans sa psychologie, Wundt présente la volition comme l'œuvre du « principe de la synthèse créatrice » ; elle a pour conditions les perceptions et les émotions, les représentations plus complexes construites par l'entendement et les passions. Il essaye de constituer la volonté par une sorte « d'alchimie psychologique » ; il se fait même sciemment une méthode de la synthèse, telle que l'entendent les chimistes, alors que toute comparaison est impossible entre un composé comme le chlorure de sodium, résultant sous nos yeux d'éléments préexistants, et un fait de conscience dont l'expérience ne nous montre jamais ni les éléments simples ni la formation. Wundt, parce qu'il parle en phénoméniste, ne peut pas répondre à cette question : *qui est-ce qui veut ?* Il est vrai que dans sa métaphysique, volontariste à peu près comme Schopenhauer, il fait de la volonté ou de l'instinct qui en serait la forme embryonnaire, la seule réalité première. Mais la volonté a des conditions trop complexes, — sentiment, représentation, etc... — pour être quelque chose de primitif, et elle est radicalement autre que l'instinct.

Enfin, Wundt n'a pas le droit de parler de « parallélisme », puisque sa métaphysique est un monisme.

Cette critique rédigée avec beaucoup de clarté et de sincérité, nous semble intéressante lorsqu'elle est dirigée contre « le phénoménisme » — ou plutôt peut être le positivisme — de Wundt, et tend à montrer que la méthode des sciences de la nature ne peut suffire à la psychologie. H. O.

G. F. Lipps : *Das Problem der Willensfreiheit.* Un vol. de IV-104 pages. Vol. n° 383 de la collection Aus Natur und Geisteswelt. TEUBNER, Leipzig, 1912.

L'homme se croit libre, et cependant ses décisions sont liées à des antécédents psychiques, physiologiques, etc. Cette liaison même empêche de concevoir, par exemple à la manière de Kant, comme entièrement séparés le monde du déterminisme et celui de la volonté. L'antinomie comporte une solution plus profonde vers laquelle la pensée philosophique n'a cessé de s'acheminer : on peut concevoir l'individu d'une façon superficielle, comme limité par le temps et l'espace où se développent ses actions ; dans ces étroites limites on ne peut découvrir toutes les causes de ses déterminations ; il faut suppo-

ser en lui un pouvoir mystérieux, la volonté libre. La conception « critique » de l'individu est tout autre : elle nous fait apercevoir les causes du moindre de nos actes dans les séries d'innombrables antécédents psychiques et biologiques, dont, suivant une évolution réglée par le déterminisme, résultent notre tempérament, notre caractère et nos dispositions présentes. Il est donc impossible d'expliquer et de prévoir une décision humaine ; de là le préjugé populaire de la liberté.

Dans cette conception, les notions de loi, de responsabilité, de sanction, prennent une signification nouvelle : la loi est le produit de la vie sociale. La sanction n'est pas un châtiment, mais un préservatif. Le sentiment moral par excellence est celui du respect : respect pour la loi, qui dépasse l'individu, et respect de l'individu pour lui-même, puisqu'il est, dans son humilité, l'un des artisans de cette grande œuvre, la loi.

Ce petit volume présente la rédaction de conférences faites à l'Université de Leipzig aux élèves des écoles primaires supérieures ; on y reconnaîtra, à la supériorité près du savoir et du style, les idées de notre M. Homais. H. O.

V. — HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

Michel d'Herbigny : *Un Newman russe : Vladimir Soloviev*, 1 vol. in-16 (XVI-336 p.) Paris. Beauchesne, 1912.

Sous le titre de « Un Newman russe », la Bibliothèque slave de Bruxelles publie une étude sur Vladimir Soloviev, par Michel d'Herbigny.

L'auteur considère successivement en Soloviev le professeur, le philosophe, le théologien, l'ascète. A l'aide d'une consciencieuse analyse et d'extraits caractéristiques, il scrute et cherche à rendre sa pensée intime.

C'est dans un but d'apostolat que Soloviev s'était consacré à la philosophie. Par des traductions et des études critiques, il entreprit de la rendre familière aux Russes ; par ses ouvrages, il ambitionna d'orienter leurs pensées vers « les questions éternelles ».

Cet esprit si pénétrant lorsqu'il s'agit de « dresser la généalogie des systèmes pour épier leur devenir et surprendre leur éclosion », trace un plan de philosophie intégrale.

Il distingue, au lieu de les opposer par un exclusivisme nuisible à chacune, les trois tendances de l'homme qui répondent à ses trois degrés de connaissance : utilitaire, philosophique, théologique.

Se borner à cataloguer des faits, ou à construire une philosophie uniquement formelle au nom d'une raison déclarée elle-même inexistante, lui semble un isolement arbitraire de cette vérité intégrale.

Il avait rêvé un grand ouvrage sur la connaissance, où, de l'introspection personnelle du Moi, on s'élèverait jusqu'à la vérité divine dans son être absolu, pour redescendre vers les devenir qu'elle a produits à son image : ainsi l'esprit connaîtrait-il la vérité intégrale.

En morale, il cherche, dans « La Justification du Bien », la raison d'être et le sens de la vie. Entre deux routes morales s'impose un choix décisif, sans possibilité d'adopter « une bonne petite route intermédiaire, la route commode où cheminent les animaux ». Il est une voie unique, juste et sûre : « elle n'impose qu'une seule condition : être choisie, pour mener à Celui qui est Bien par essence » et suivant lequel doit s'orienter toute vie individuelle, sociale et nationale.

Trois vestiges du bien dans l'homme : 1° Besoin de dominer en nous la matière, qui se manifeste par le sentiment de la pudeur : d'où tendance à l'ascétisme. — 2° Certitude de notre solidarité d'homme à homme : d'où tendance à la charité. — 3° Constatation de notre sujétion inéluctable et mystérieuse à du surhumain : d'où la religion. De là les bonnes actions, d'où se dégage l'idée de mieux en soi, de Bien absolu. C'est de ce bien absolu, identique à Dieu réellement existant, que vient l'idée de devoir.

A la lumière de ces principes, Soloviev esquisse un idéal de société humaine. Éléments conscients et pensants de cette réalité organique, les hommes ont une certaine égalité essentielle, en ce qu'ils représentent l'absolu ; mais, grandeurs finies devant l'infini, chacun représente différemment l'unité divine : de là leurs relations, leurs groupements, l'Église qui rattache directement les hommes à Dieu.

S'il nous était permis d'ajouter une légère critique, nous regretterions que M. d'Herbigny, par scrupule de fidélité historique, se soit cru obligé à respecter la ponctuation et l'orthographe fautives de certains documents. De plus, quelques pages exigent une véritable tension d'intelligence. Il est juste de convenir que M. d'Herbigny se trouvait aux prises avec une pensée parfois extrêmement fuyante, dont les nuances multiplient la difficulté d'une traduction et déroutent notre besoin français de clarté. Aussi, remercions-le plutôt d'avoir cherché à vulgariser parmi nous les vues élevées de Soloviev. Espérons qu'un jour il emploiera son talent de biographe et de critique et son érudition, à nous faire connaître dans leur entier les œuvres d ce penseur russe dont l'influence semble appelée à grandir.

G. DE B.

VI. — MANUELS

Renato Jeannière, S. J. : *Criteriologia vel Critica cognitionis certæ.* Un vol. in-8° de XVI-616 pages. Paris, G. BEAUCHESNE, 1912.

Les logiques scolastiques du dernier siècle s'inspiraient toutes de la *Philosophie Fondamentale* de Balmès et de l'excellent Manuel de Tongiorgi. Mais ces deux ouvrages ne fournissaient guère que les données du problème épistémologique : ils posaient l'objectivité de la connaissance, comme donnée par la nature, et se contentaient d'en montrer les fondements ontologiques dans la thèse des trois vérités primitives. En face du subjectivisme kantien et de l'idéalisme moderne, on sentait cette position insuffisante. La solution complète du problème de la certitude, esquissée par le P. Kleutgen dans son remarquable exposé de *La Philosophie scolastique*, a été pour la première fois exposée par Mgr Mercier dans son enseignement de Louvain : ce sont ses idées qu'adopte le P. Jeannière, dans leur ensemble (1). Pour achever un Manuel complet et actuel, il ajoute à la Critériologie de Louvain d'importantes thèses sur la certitude libre, foi et croyance (3e et 15e), le relativisme (21e), l'agnosticisme (39e), etc.

Dans la première partie, il traite de la valeur logique de la certitude, et successivement : de la psychologie de la certitude ; de la position du problème critériologique, de ses données et de ses conditions ; des solutions principales qui en ont été fournies, il écarte d'abord, comme fausses, celles du scepticisme, du Cartésianisme, du psychologisme anglais (associationisme de S. Mill, évolutionisme de Spencer), du Kantisme ; et expose ensuite la solution scolastique sur l'objectivité et la vérité de nos connaissances, dont il établit le critère véritable. — La seconde partie n'est que l'application de la première aux diverses sources de connaissance, l'auteur y traite longuement la perception extérieure (2), elle aboutit, à l'objectivité des réalités

(1) A cette « Nouvelle » Critériologie (on a vu plus haut que nous acceptions cette imputation comme un éloge) on a fait diverses critiques et, parce que « Nouvelle », il fallait s'y attendre. Nous espérons répondre à ces jugements un peu plus tard, dans un article spécial. Mais nous voyons déjà que la méthode nouvelle, pour être introduite dans un livre classique, était éprouvée par le long enseignement de Louvain et couverte de hautes autorités.

(2) Le P. Jeannière, tout en n'exposant le conceptionisme que par manière d'argumentation *ad hominem* contre son constant adversaire le subjectivisme, déclare toutefois dans une note (p. 375) ses préférences personnelles pour la doctrine qu'il expose, à l'exclusion du perceptionisme ; mais les arguments qu'il donne à la fin de la thèse 27e (existence de l'objet) se rapporteraient plutôt aux 28e et 29e qui traitent de sa nature, et pourraient ainsi, nous semble-t-il, être éludés.

abstraites et suprasensibles, et introduit ainsi le lecteur au seuil de la métaphysique, en établissant la réalité de son objet propre.

La mise en œuvre, fruit de plusieurs années d'enseignement et d'une érudition de bon aloi, ainsi que les compléments que nous avons signalés, font de ce livre un manuel à point pour l'enseignement actuel. La clarté de l'exposition, la nette position et l'exacte délimitation des thèses, la forme précise des arguments, la déduction d'utiles corollaires, un heureux choix d'objections en grande partie renouvelées en font un excellent livre classique.

Cette division par thèses, dénote déjà un ouvrage destiné aux maisons ecclésiastiques, et c'est dans le même but que l'auteur adopte la langue latine. Mais il ne veut pas entièrement renoncer aux avantages de l'exposition en français. Nous retrouvons notre langue dans maintes notes ; surtout dans les sommaires qui résument les thèses et les conclusions des deux parties. Ces petits morceaux pleins de saveur originale et d'une conviction, débordante peut-être, ne seront pas pour déplaire à la jeunesse studieuse. R. M.

RECENSION DES REVUES

Annales de philosophie chrétienne. — Janvier 1913. — J. Viatoux : *Expérience et idéal (à propos de la sociologie de M. Durkheim)* (337-358). — On a entendu avec surprise M. Durkheim affirmer au congrès de Bologne que les jugements de valeur sont irréductibles aux jugements de réalité, et que l'idéal est le domaine propre de la sociologie. Comment concilier cela avec la méthode positiviste et naturaliste de l'école sociologique ? M. Durkheim s'en est tiré en faisant de l'idéal une *chose sociale,* créée par la société et imposée par elle à l'individu ; et, dès lors, l'expérience, la pensée scientifique a prise sur lui comme sur les autres forces naturelles. Il n'y a donc pas, au fond, d'après lui, entre les jugements de valeur et les jugements de réalité de différences de nature ; les uns et les autres unissent deux termes *donnés* dans la nature et par l'expérience. M. Durkheim oublie que l'expérience elle-même n'est possible que par l'unité synthétique de la conscience, par la faculté de juger qui, en liant l'expérience, fait la science. Il y a donc, quoi qu'il en dise, quelque chose en nous qui n'est ni dans la nature, ni de la nature : et c'est cette faculté de juger. M. Durkheim reconnaît, d'ailleurs, son exis-

tence, mais cet aveu ruine son système, en posant au-dessus du donné l'idéal qui le conditionne. — B. DE SAILLY : *Thèses et attitudes de rechange*. Troisième article (359-397).

Archiv für Geschichte der Philosophie. — JANVIER 1913. — Fritz MÜNCH : *Die Problemstellung von Hegels « Phänomenologie des Geistes »*. — Fait ressortir l'importance de la Préface de la Phénoménologie de l'esprit et montre d'après cette préface comment le problème philosophique s'est posé pour Hegel, pp. 149-173. — Emil RAFF : *Die Deduktions-und Kategorienlehre Kants als Beweis für den idealen Charakter seine Philosophie*. — Le système de Kant présente sinon un dualisme de substance, du moins une double polarité (Matérialité et Spiritualité). Sans se préoccuper de faire disparaître cette opposition, Kant a déclaré la chose en soi inconnaissable, projeté la matérialité sur l'objet transcendantal et fait de la conscience de soi un phénomène. Sa philosophie doit donc être considérée comme un idéalisme, pp. 174-194. — Marie von BESOBRASOF : *Gregor Skovoroda, ein Philosoph der Ukraine* (1722-1794). — Courte notice sur la vie et les idées de ce penseur dont la doctrine qualifiée de philosophie de la croyance présente un dualisme très tranché et un spiritualisme raffiné, pp. 197-207. — Heinrich SCHUSSLER : *Die Logische Theorie der Einzelnen Beziehungen auf Grund der Marbeschen Beziehungslehre*. — Expose la théorie des relations particulières d'après Marbe et la compare à un certain nombre de théories récentes. Note deux différences principales. La plupart des auteurs étudiés ont compté parmi les relations ce que Marbe regarde seulement comme des attributs de relation, ce qui produit une confusion regrettable ; puis ils traitent généralement en psychologue l'aspect logique des relations, pp. 208-241. — Wilhelm BÖRNER : *Grillparzer und Kant*. — Signale à quel moment et dans quelles circonstances Grillparzer est devenu familier avec le système de Kant. Bien que le poète penche plutôt vers le sensualisme, il est d'accord avec le philosophe sur les limites de la connaissance l'impossibilité d'une connaissance théorique de Dieu et, dans l'ensemble sur la nature de l'art, pp. 242-251. — Otto SAMUEL : *Die Grundlehre Spinozas im Lichte der Kantischen Philosophie*. — La notion de la substance a conduit Spinoza à affirmer le parallélisme des attributs de cette substance. Il en est venu ainsi à méconnaître la richesse de l'esprit. Le parallélisme, d'ailleurs battu en brèche par la présence d'idées de choses non existantes, a en outre le tort de supprimer le concept si fécond de condition, pp. 252-270.

The Nineteenth Century. — 1 Février 1913. — E. Tavernier : *Les Juifs en France.* — Étude documentaire et sociologique, faisant suite à un article similaire sur les Juifs en Angleterre. L'auteur expose, d'après les statistiques israélites l'hégémonie croissante des Juifs dans les fonctions publiques, dans le monde de la finance et du commerce, puis marque les étapes de la réaction antisémitique. Il étudie enfin la décadence continuelle et de plus en plus rapide de la foi religieuse parmi les Israélites : la plupart sont maintenant devenus athées et n'ont gardé de leurs traditions que l'instinct du lucre et de l'ostentation. Le mouvement antisémitique est destiné à s'accroître.

La Cultura filosofica. — Novembre-Décembre 1912. — G. Fanciulli : *La psychologie du jeu* (653-586). — L'activité du jeu a été l'objet des méditations et de l'étude des philosophes depuis la plus haute antiquité, toutefois, au lieu d'examiner sa structure psychologique, on ne s'est arrêté, le plus souvent, qu'à son application utilitaire dans le champ de la pédagogie, de l'éducation physique, de l'esthétique, de la biologie et même de la métaphysique. M. Fanciulli, au contraire, se propose de l'étudier du point de vue psychologique et il divise en deux points son analyse. Premier point : *comment on joue ;* second point : *pourquoi l'on joue.* Conclusion de ce premier article : dans celui qui joue, il y a pour ainsi dire une double personnalité : celle qui se contemple jouer et celle qui joue. Cette dernière, par son activité toute pénétrée (qu'on me pardonne cette traduction littérale) d'*auto-causalité,* fait le bonheur de l'autre, plus profonde, qui prend ainsi conscience de ses puissances. — G. Renzi : *Le Bien* (586-614). — La morale ne peut pas se confondre avec la forme universelle de l'impératif catégorique, car cette forme universelle lui est commune avec l'utile. Donc, pour la détermination de la morale, pour distinguer ce qui est bien de ce qui est mal, il faudra avoir recours au contenu de ces actions dont il s'agit de définir la moralité. Le bien et le mal ont leur siège dans la raison, cependant comme le bon et le méchant dans leurs actions ne font qu'exécuter ce qu'ils *connaissent être du bien,* M. Renzi, obligé de corriger ce qu'il vient de dire, appelle bonne, moralement, l'activité qui procède de l'intelligence d'un homme vertueux, et, sans nous dire à quoi l'on reconnaît qu'un homme est vertueux, il trouve le criterium de la moralité dans l'*altruisme.* La raison qui n'agit que sous l'impulsion de ce principe est une raison éthique. — A. Marucci : *L'Histoire comme philosophie, comme science et comme art* (614-628). — L'historien doit être un artiste dans la conception et

l'exposition des faits qu'il a reconstruits. Celui qui raisonne seulement sur les causes et les effets n'a point la puissance de reconstitution de celui qui, de plus, sait vivre les personnages etles faits historiques. A certains moments, l'historien doit être peintre, sculpteur, poète; comme les grands musiciens qui ont su faire passer dans leur orchestration tous les frémissements, toutes les passions et toutes les tempêtes de l'âme individuelle et collective, il doit faire vibrer dans ses pages toutes les visions et tous les tressaillements de la vie sociale. Alors seulement l'historien nous fera revivre le passé. — F. DE SARLO : *Note sur la méthode psychologique dans les sciences morales et esthétiques* (628-639). — La méthode psychologique est la seule qui puisse et qui doive être appliquée à l'éthique et à l'esthétique. La faute commise par les psychologues n'est pas de s'être servis de cette méthode, mais bien plutôt de l'avoir mal appliquée, essayant de ramener les faits psychiques contenus dans la conscience des valeurs, à d'autres ordres de faits psychiques déjà connus.

Rivista di filosofia neo-scolastica. — 20 JUIN 1912. — C. HUIT : *Le Platonisme en France au XIXe siècle.* — Étapes de la restauration platonicienne dans la première moitié du XIXe siècle. Influence des doctrines de Platon sur l'art, la littérature, la philosophie. Travaux consacrés à leur vulgarisation et à leur discussion. La part de V. Cousin. — A. GEMELLI : *Psychopathie et moralité,* — Les anomalies mentales doivent être rattachées principalement à leurs causes psychiques. Résultats dus à l'introduction de ce principe, et de la méthode corrélative en pathologie : 1° la prétendue équivalence entre maladie et anomalie morale reste indémontrée ; 2° on n'a rien prouvé contre la liberté de la volonté ; 3° la folie morale n'est pas par elle-même une forme clinique, un cas pathologique déterminé ; en conséquence la morale ne requiert point une thérapeutique spéciale ; 4° la psychopathologie en mettant en lumière qu'entre la maladie et la normalité il n'y a pas de frontières bien nettes, a donné un fondement au concept de la nécessité d'une évaluation graduelle de la responsabilité ; 5° ces conclusions montrent la nécessité pour le moraliste d'une connaissance étendue des résultats de la psychopathologie et pour le pathologiste celle de respecter les limites au-delà desquelles ses méthodes de recherches ne sont plus valables. — *Notes et discussions.* — F. OLGIATI : *Notes sur le problème de la connaissance.* — Faut-il admettre ou non que celui qui rejette le dogmatisme spontané : 1° ne peut pas dépasser la kantisme ; 2° est même logiquement contraint d'admettre l'idéalisme absolu. L'auteur, dans une originale revue critique, répond par l'affirmative. — GUIDO MATIUSSI :

Essence et existence. — Réponse au P. Marxuach. — E. Chiocchetti : *Pour étudier Descartes.* — M. de Wulf : *Ancienne et nouvelle scolastique.* — Réponse à B. Nardi.

20 Octobre 1912 — D. Lanna : *La doctrine gnoséologique de saint Thomas et les tendances actuelles de la conscience philosophique.* — Cet article fait partie d'un travail intitulé : *La théorie de la connaissance d'après saint Thomas d'Aquin,* présenté en 1909 au premier concours de la *Rivista* et jugé digne de l'impression (*Biblioteca della Riv. di Fil. neo-sc.*, série B, n° 5). L'auteur y montre les affinités entre les traditions thomistes d'une part et, de l'autre, les tendances et les courants vifs de la pensée contemporaine, et comment la théorie gnoséologique puisée à cette source peut, dans sa reconstitution substantielle, se coordonner à toutes les exigences justifiées de la philosophie moderne. — A. Gemelli : *Psychologie et pathologie.* — L'usage de la méthode pathologique en psychologie. En quoi consiste-t-elle ? Quel en est le principe fondamental ? Est-elle légitime ? Telle que sa notion résulte des récentes discussions, est-elle suffisamment justifiée ? « Les recherches psychopathologiques sont de la plus grande importance pour la psychologie, à laquelle elles fournissent un moyen auxiliaire d'investigation là où il n'est pas possible d'atteindre avec les autres méthodes (la méthode pathologique permet de trouver isolés des éléments psychiques là où l'expérimentation est impuissante à le faire) ; elle lui fournit d'autre part une méthode de contrôle. » Mais les résultats obtenus devront être confrontés avec ceux dus aux autres méthodes, et amendés au besoin à leur contact. — F. Palhoriès : *Dieu dans la philosophie de saint Bonaventure* (Extrait de l'ouvrage *Saint Bonaventure*, publié chez Bloud, un vol. in-16 de la collection *La Pensée chrétienne*). — E. Chiocchetti : *La philosophie de B. Croce.* — Hegel lui-même n'a pas réalisé l'identification complète de tout le réel avec l'esprit, le transcendant n'est point intégralement éliminé de sa philosophie. Pour parvenir à l'immanence absolue et faire de l'esprit un absolu, sans aucun résidu de transcendance et de nature, il faut, selon B. Croce, faire la critique d'Hegel même, le dépasser, élaguer de son système les parties mortes pour n'en garder que ce qui est encore profondément vital. Par quelles étapes la philosophie s'est acheminée, d'après B. Broce, vers l'affirmation et la démonstration que la philosophie de l'esprit est toute la philosophie, parce que l'esprit est toute la réalité. — *Notes et discussions.* — B. Nardi : *L'ancienne scolastique d'après un scolastique moderne.* — Réponse au prof. M. de Wulf. — A. Masnovo : *Le prof. Gentile et l'histoire du thomisme italien de 1850 à 1900.*

20 Décembre 1912. — P. Rotta : *Socialisme et philosophie.* — Le socialisme scientifique ne saurait rejoindre après coup les points de vue philosophiques dont ses prémisses sont la négation même. Aussi la conciliation du socialisme avec tel ou tel système paraît à l'auteur « plus une affaire d'avocat qu'une entreprise de philosophe ». Fragilité des diverses tentatives de rapprochement entre les deux disciplines. — B. Nardi : *La théorie de l'âme et la génération des formes selon Pierre d'Abano.* — Dans cet article qui contient des fragments typiques et étendus du *Conciliator differentiarum philosophorum,* d'autant plus précieux que le livre est presque introuvable, l'auteur montre la vanité de l'accusation d'averroïsme portée contre Pierre d'Abano, et la fantaisie de l'interprétation qu'en a donnée S. Ferrari dans : *Les temps, la vie, les doctrines de P. d'Abano* (Gênes, 1900). Les textes cités prouvent surabondamment la concordance de la théorie de l'âme dans P. d'Abano et dans saint Thomas, et, par la revendication de la causalité efficiente des êtres du monde sublunaire, l'accord de la pensée du maître padouan avec une des thèses les plus méritoires de la métaphysique scotiste. — C. Huit : *Le platonisme en France au XIXe siècle.* — Les disciples de V. Cousin. — A. Audin : *A propos de la démonstration thomiste de l'existence de Dieu.* — Les cinq voies traditionnelles par lesquelles saint Thomas démontre l'existence de Dieu doivent être considérées comme des composantes d'une démonstration unique.

CHRONIQUE

France. — Institut Catholique de Toulouse. — Nous avons annoncé, en son temps, la réorganisation de l'enseignement philosophique à l'Institut catholique de Toulouse. La nouvelle Faculté de Philosophie est définitivement constituée de la manière suivante : M. Baylac, doyen, enseignera la Critériologie et l'Histoire de la philosophie ; M. Michelet, la Psychologie ; M. Cazes, la Logique et la Métaphysique ; M. Senderens, la Philosophie des sciences.

Congrès. — Sous le nom de Congrès international de psychologie expérimentale, la *Société magnétique de France* organise une nouvelle série de séances d'études qui se tiendront à Paris du 25 au 30 mars 1913. Cinq commissions se partageront le travail. La première étudiera les phénomènes d'hypnotisme, de suggestion, de double con-

science. La deuxième, les forces inconnues émanant d'un être animé agissant ou semblant agir sur un être animé. La troisième, les forces inconnues émanant d'un être animé agissant ou semblant agir sur les corps bruts. La quatrième, les forces inconnues émanant d'un être animé agissant ou semblant agir sur un être animé à grande distance. La cinquième, les forces inconnues émanant des corps bruts, agissant ou semblant agir sur un être animé.

Belgique. — Institut supérieur de Philosophie de Louvain. — Nous avons publié, en novembre 1912, le tableau général des conférences publiques de l'Institut supérieur de Philosophie. Nous emprunterons aujourd'hui à la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, le programme détaillé des conférences du R. P. Gillet sur *Les postulats religieux de la Pédagogie* (tous les lundis, du 13 janvier au 3 mars) : 1re Partie : *L'idéal pédagogique* (Le problème pédagogique ; — L'idéal pédagogique et la science ; — L'idéal pédagogique et la religion). — 2me Partie : *La réalité pédagogique* (L'individualité psychologique et les données rationnelles ; — L'individualité psychologique et les données religieuses ; — Le milieu social). — 3me Partie : *La méthode pédagogique* (L'éducateur et l'éducation religieuse de l'intelligence ; — L'éducateur et l'éducation religieuse de la volonté ; — Unité organique de la morale et de la religion).

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

Dr M. GRABMANN. — *Thomas von Aquin*. Un vol. in-18 de 168 pages. München, Kösel, 1912.

Dr A. MONZEL. — *Die Lehre vom inneren Sinn bei Kant*. Un vol. grand in-8° de 332 pages. Bonn, Georgi, 1913.

Fr. PAULHAN. — *L'activité mentale et les éléments de l'esprit*. 2me édition. Un vol. in-8° de 586 pages de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*. Paris, Alcan, 1913.

A. PHILIPP. — *The dynamic foundation of Knowledge*. Un vol. in-12 de 316 pages. London, Kegan Paul, 1912.

J. E. BOODIN. — *Truth and reality*. Un vol. in-8° de 326 pages. New-York, Macmillan, 1911.

A. LEDERLIN. — *De la connaissance de Dieu*. Un vol. grand in-8° de 160 pages. Nancy, Berger-Levrault, 1913.

Le Gérant : L. GARNIER

La Chapelle-Montligeon (Orne). — Imp. de Montligeon. — 4880-2-13

LES HYPOTHÈSES COSMOGONIQUES

« Le problème de l'origine du Monde a de tout temps préoccupé tous les hommes qui réfléchissent ; il est impossible de contempler le spectacle de l'Univers étoilé sans se demander comment il s'est formé ; nous devrions peut-être attendre pour chercher une solution que nous en ayons patiemment rassemblé les éléments, et que nous ayons acquis par là quelque espoir sérieux de la trouver ; mais, si nous étions si raisonnables, si nous étions curieux sans impatience, il est probable que nous n'aurions jamais créé la Science et que nous nous serions toujours contentés de vivre notre petite vie. Notre esprit a donc réclamé impérieusement cette solution bien avant qu'elle fût mûre, et alors qu'il ne possédait que de vagues lueurs, lui permettant de la deviner plutôt que de l'atteindre. Et c'est pour cela que les hypothèses cosmogoniques sont si nombreuses, si variées, qu'il en naît chaque jour de nouvelles, tout aussi incertaines, mais tout aussi plausibles que les théories plus anciennes, au milieu desquelles elles viennent prendre place sans parvenir à les faire oublier. »

C'est par ces fortes paroles qu'Henri Poincaré ouvre sa magistrale étude sur les hypothèses cosmogoniques. Ce gros volume de 300 pages, in-8°, n'est pas autre chose que son cours de Mécanique céleste à la Sorbonne en 1911 (1). Un an à peine après sa publication, il en est déjà à sa seconde édition. C'est un exemple unique peut-être dans le monde mathématique et qui prouve bien à la fois l'intérêt que le public attache à ces questions, que l'on est tenté parfois de croire bien nébuleuses, et la curiosité attentive qui suit dans

(1) Librairie scientifique A. Hermann. Paris, 12 fr.

le monde entier chaque parcelle de l'œuvre du maître, trop brutalement et trop prématurément brisée, dans son plein épanouissement.

Il est peut-être le seul, avec Wolf, qui nous ait donné une étude sur les cosmogonies, qui ne soit pas elle-même une nouvelle cosmogonie. Cette œuvre qui reste à faire, ce problème des origines à résoudre a dû bien des fois hanter les rêveries mathématiques de son génial esprit. Il avait chanté comme un poète à quel point les mathématiques étaient créatrices; créatrices, au moyen d'une formule, d'un principe, de la réalité connue, qu'elles permettent de construire ou de reconstruire ; créatrices, en sélectionnant les hypothèses, en les passant au crible de la critique, de la réalité possible, celle que demain le physicien fera sienne ou que l'astronome nous révélera; créatrices, comme l'architecte, comme l'ingénieur, car en combinant harmonieusement les nombres et les lignes, les forces et les masses, sans être gênées ni par le temps ni par l'espace, elles nous révèlent le plan du monde et les lois de son mouvement. Comme Kant dans sa cosmogonie, il aurait voulu pouvoir s'écrier : « Donnez-moi de la matière et j'en ferai un monde (1). »

Il a dû rêver lui aussi de construire un monde ou de nous dire comment le monde s'était formé. S'il ne l'a pas fait, c'est assurément, comme il le dit lui-même, que la solution n'est pas mûre et que les mathématiques ne suffisent pas à résoudre un tel problème. Il y faut des connaissances physiques et astronomiques que nous n'avons pas encore. Laplace ignorait les lois de la production de la chaleur et de sa dispersion. Nous en ignorons encore beaucoup d'autres. Poincaré était trop mathématicien pour se contenter de l'à peu près dans la solution du problème, et ici ce ne sont guère que des aperçus plus ou moins plausibles qui nous sont permis. Aussi Poincaré s'est-il cantonné fort sagement dans un rôle de critique. Il a déblayé ainsi le terrain de toutes les constructions caduques, en ne laissant que les parties solides sur lesquelles on pourra désormais essayer de construire.

(1) *Théorie du ciel*, p. 115. Traduction de Wolf dans les *Hypothèses cosmogoniques*, 1886.

Qu'il me soit permis ici d'exprimer un regret. C'est que les exigences d'un cours de mathématiques n'aient peut-être pas permis à H. Poincaré de donner le même développement aux conditions physiques du problème et aux objections que l'on peut en tirer contre certaines hypothèses, comme celle de Laplace en particulier, ou certains détails de ces hypothèses. Je m'efforcerai de combler parfois cette lacune dans cette étude.

On regrettera aussi sans doute que Poincaré n'ait pas donné à l'hypothèse de Kant, la première en date et celle qui contient tous les éléments essentiels de la solution, le développement que son importance semblait lui valoir. Il faut lire dans Wolf ces 150 pages in-8° de sa *Théorie du ciel* (1855), où l'élévation des vues philosophiques le dispute à la profondeur des aperçus scientifiques. Les onze pages de la fameuse Note 7 de Laplace dans son *Exposition du système du Monde* (1796) sont une esquisse bien pâle auprès de ce travail, où l'on retrouve déjà toutes les idées essentielles de cette hypothèse de la nébuleuse primitive, attribuée en France uniquement à Laplace. Poincaré ne cite Kant que d'après les fragments incomplets traduits par Faye dans son beau livre de l'*Origine du monde*. Cette traduction plus élégante est beaucoup moins fidèle que celle de Wolf. Tous ceux qui s'intéressent aux questions cosmogoniques pourront juger par les quelques extraits insérés ici à quel point Kant fut un précurseur, dont l'œuvre mérite de rester et d'être plus connue. Ils regretteront doublement que Poincaré ait été détourné peut-être d'une étude plus approfondie de l'ouvrage complet, par la longueur des considérations philosophiques et l'absence de formules mathématiques. Mieux que personne, cependant il aurait pu nous en extraire la « substantifique moëlle ! »

On se demandera aussi naturellement : Est-ce que le problème se pose ? Est-ce que le Soleil, la Lune, la Terre et les étoiles n'auraient pas pu exister ainsi dès le commencement et tourner depuis toujours, comme elles pourraient tourner toujours jusqu'à la fin des temps, tout comme une horloge, qui marche depuis que l'horloger l'a construite et mise en route, jusqu'à... ce qu'elle s'arrête ? Sans doute mais nous sommes terriblement curieux et nous voulons savoir depuis combien de temps marche l'horloge et nous en évaluons l'usure ; comment l'horloger

s'y est pris pour construire et monter son horloge, et nous nous demandons s'il a fallu placer telle roue avant telle autre, à quoi sert ou a servi tel rouage. Nous allons plus loin et nous voulons savoir pourquoi on a mis de l'acier ici et du cuivre là, pourquoi ces traces d'outil sur tel axe. N'est-ce pas un tour de tel système qui l'a façonné? Ce cuivre et cet acier, comment ont-ils été formés et travaillés? Et nous étudions leur constitution chimique et leur état moléculaire. Et le champ des hypothèses et des problèmes à résoudre s'étend sans cesse.

Il en est de même quand nous étudions notre « machine ronde ». Avec quoi, comment et quand Dieu a-t-il fait le monde? Nous l'examinons de notre mieux dans tous ses détails et nous essayons de mieux comprendre le mécanisme de cette œuvre admirable en remontant, aussi loin et aussi prudemment que nous pouvons, l'enchaînement des effets et des causes. Car nous savons que « l'œuvre de ses mains » est l'œuvre des causes secondes, c'est-à-dire des lois et des forces que son esprit a posées en créant la matière.

Poincaré avait dit excellemment là-dessus : « On pourrait penser que l'Univers a toujours été ce qu'il est aujourd'hui, que les êtres minuscules qui rampent à la surface des astres sont périssables, mais que les astres eux-mêmes ne changent pas, et qu'ils poursuivent glorieusement leur vie éternelle, sans se soucier de leurs misérables et éphémères parasites. Mais il y a deux raisons de rejeter cette manière de voir. »

« Le système solaire nous présente le spectacle d'une parfaite harmonie ; les orbites des planètes sont toutes presque circulaires, toutes à peu près dans un même plan, toutes parcourues dans le même sens. Ce ne peut être l'effet du hasard ; on pourrait supposer qu'une intelligence infinie a établi cet ordre au début une fois pour toutes et pour toujours, et tout le monde se serait contenté autrefois de cette explication ; aujourd'hui on ne se satisfait plus à si bon marché ; certes il y a encore bien des gens qui tiennent un Dieu créateur pour une hypothèse nécessaire, mais ils ne conçoivent plus l'intervention divine comme le faisaient leurs devanciers ; leur Dieu est moins architecte et plus mécanicien ; et il reste alors à expliquer par quel mécanisme il a tiré l'ordre du chaos. Si l'ordre que nous

constatons n'est pas dû au hasard, et si on renonce à l'attribuer à quelque décret divin immédiatement exécutoire, il faut qu'il ait succédé au chaos, il faut donc que les astres aient changé. Et c'est bien ainsi qu'a raisonné Laplace. »

« D'autre part le second principe de la Thermodynamique, le principe de Carnot, nous apprend que le Monde tend vers un état final ; l'énergie « se dissipe », c'est-à-dire que le frottement tend constamment à transformer le mouvement en chaleur et que la température tend partout à s'uniformiser. L'état final du monde est donc un état d'uniformité ; cet état qu'il doit atteindre n'est pas atteint encore ; donc le monde change et même il a toujours changé (1). »

Déjà dans le même ordre d'idées, Kant insistait, dans sa cosmogonie, sur ce fait que l'idée d'un ordonnateur suprême, souverainement intelligent et tout-puissant, ressortait davantage si l'on montrait comment il avait su produire l'ordre et l'harmonie au moyen de lois et de forces générales sans avoir besoin de tout faire et de tout régler par lui-même. Ces idées sont à noter sous la plume d'un philosophe tel que Kant.

« Sur la foi d'une simple conjecture, j'ai entrepris un dangereux voyage, et déjà j'aperçois les avancées de terres nouvelles ! Ceux qui auront le courage de poursuivre cette entreprise, les atteindront et auront la gloire d'y attacher leur nom... Mon zèle a redoublé, quand j'ai vu, à chaque pas en avant, les nuages, qui semblaient cacher des monstruosités derrière leurs ténèbres, se dissiper et laisser apparaître la majesté de l'Être suprême, brillante d'une plus vive lumière. »

« Je reconnais toute la valeur des preuves que l'on déduit des beautés et de l'ordre parfait de l'Univers, pour l'existence d'un créateur souverainement sage. Quiconque ne se refuse pas, de parti pris à toute conviction, doit se laisser toucher par des preuves aussi irréfutables. Mais je prétends que les apologistes (2) de la Religion font un maladroit usage de ces preuves et éternisent ainsi la lutte avec les partisans du Naturalisme, en leur offrant sans nécessité un côté faible. »

(1) Poincaré : *Leçons sur les hypothèses cosmogoniques*, p. vi.
(2) Il s'agit des apologistes du xviiie siècle.

« On a l'habitude de signaler et de faire ressortir dans la nature les harmonies, la beauté, les fins des choses et la parfaite adaptation des moyens à ces fins. Mais tandis que de ce côté on glorifie la nature, en même temps d'un autre, on s'efforce de l'amoindrir. Toute cette belle ordonnance, dit-on, lui est étrangère ; abandonnée à ses lois générales, elle n'enfanterait que le désordre. Les harmonies dénoncent l'intervention d'une main étrangère, qui a su soumettre à un plan sagement ordonné une matière dépourvue de toute régularité. A cela je réponds : Si les lois générales de l'action de la matière sont toutes une conséquence des desseins du Très-Haut, elles ne peuvent apparemment pas avoir d'autre destination que de tendre à accomplir par elles-mêmes le plan que la divine Sagesse s'est proposé. »

« La matière, obéissant à ses lois générales, produit par des procédés naturels, ou si l'on veut par l'impulsion d'un mécanisme aveugle, des effets harmonieux, qui semblent conduire à la négation d'une sagesse supérieure... Mais ils ne produisent point ces effets, par un pur hasard, ou par un accident qui pourrait tout aussi bien les rendre nuisibles. Nous voyons au contraire qu'ils sont astreints à des lois naturelles, qui ne leur permettent pas d'agir autrement qu'ils ne le font. Et alors que penser d'un si merveilleux accord dans leurs actions ? Comment se pourrait-il que des éléments de nature diverse tendissent, par leur action combinée, à produire des effets si harmonieux, s'ils ne reconnaissaient pas une origine commune, une Intelligence infinie, par laquelle a été esquissé le plan général des propriétés essentielles de toute chose ? Si les caractères des divers agents naturels étaient nécessaires en soi et indépendamment, quel étonnant hasard, ou plutôt quelle impossibilité n'y aurait-il pas à ce que leurs tendances naturelles se résument en un concert admirable, comme si un choix habile avait présidé à leur réunion. »

« Dans mon système, je trouve la matière soumise à des lois certaines et nécessaires. Je vois cette matière, décomposée en ses derniers éléments, se façonner successivement et sous l'empire de ses lois naturelles, en un tout admirablement ordonné. Ce n'est point là l'effet du hasard, c'est la conséquence néces-

saire des propriétés naturelles de la matière. Et alors n'est-on pas forcé de se demander pourquoi la matière obéit précisément à des lois qui ont pour but une si merveilleuse ordonnance ? Serait-il possible que tant d'éléments, dont chacun a sa nature propre et indépendante, puissent d'eux-mêmes se prêter un concours tel qu'il en sortît un tout bien ordonné ; et s'ils agissent ainsi n'y a-t-il pas là une preuve indéniable de la communauté de leur origine première, qui ne peut être qu'une Intelligence souveraine et toute-puissante, par laquelle les caractères divers des éléments ont été dessinés en vue de leurs combinaisons futures. »

« La matière, élément primitif de toutes choses, est donc astreinte à des lois déterminées, et, librement abandonnée à ces lois, elle engendre nécessairement d'admirables combinaisons. Elle n'est point libre de s'écarter du plan tracé par son Créateur. Puisqu'elle est ainsi soumise à des vues souverainement sages, il faut nécessairement qu'elle ait reçu ses propriétés si bien concertées d'une cause première supérieure : il existe un Dieu, précisément parce que le Chaos lui-même ne peut engendrer que l'ordre et la régularité (1). »

Kant pouvait donc ajouter : « Donnez-moi de la matière et j'en ferai un monde. » Oui, la loi d'attraction de Newton est tellement admirable, qu'elle seule suffit pour produire l'ordre varié des planètes et des étoiles. Supposez des molécules quelconques, en nombre quelconque, en repos ou animées de vitesses quelconques, soumettez-les seulement à la loi de la gravitation, il en sortira nécessairement un système parfaitement ordonné et stable. Kant avait donc parfaitement raison de dire que, parmi tous les problèmes des origines et de la formation des choses, celui de la formation du monde était le plus simple. Car les astres sont de forme géométrique simple, très éloignés les uns des autres, dans un espace vide, soumis à des lois simples et connues. « Est-on en état de dire : Donnez-moi de la matière, je vais vous montrer comment on peut faire une chenille ?... De même que dans la philosophie naturelle, il n'est rien de comparable aux vues que nous a ouvertes la philoso-

(1) Traduction Wolf, pp. 107, 108, 111, 113.

phie de Newton : de même je prétends que parmi toutes les choses de la nature dont on recherche la cause première, l'origine du système du monde et la formation des corps célestes avec la cause de leurs mouvements sont les premiers mystères au fond desquels notre vue doit pouvoir pénétrer (1). » Nous allons voir les solutions qu'on a essayé de donner à ce premier problème, qui est loin encore d'être résolu.

II. — *Les données du problème.*

Les anciens croyaient que la Terre était le centre du monde. Le Soleil, la Lune, les planètes et les étoiles, tout ce qu'ils connaissaient dans le ciel tournait autour d'elle. Ils n'avaient de plus aucune idée des masses et des distances de ces différents astres, ni des forces qui agissent sur eux.

C'est Copernic le premier (1543), qui nous révèle le véritable système du monde. Le Soleil n'est qu'une étoile comme les autres, seulement beaucoup plus proche de nous. La Terre n'est qu'une planète comme les autres, tournant avec elles autour du Soleil. La Lune n'est qu'un satellite de la Terre, le seul tournant autour d'elle, comme la Terre autour du Soleil.

Puis Képler (1571-1631) découvre les lois des mouvements et les distances de ces astres. Tous décrivent des orbites presque circulaires autour du Soleil, ellipses très peu aplaties, presque situées dans le même plan, parcourues dans le même sens. La distance de la Terre au Soleil atteint le chiffre énorme de 150 millions de kilomètres et les principales des autres planètes sont à des distances 5, 10, 20, 30 fois plus considérables : Jupiter, Saturne, Uranus, Neptune.

Enfin Newton (1642-1727) démontre que tous ces astres, comme toute molécule matérielle, s'attirent avec une force proportionnelle à la masse et en raison inverse du carré de la distance. Cette remarquable force de l'attraction newtonienne expliquait à elle seule tous les mouvements des astres, leurs vitesses comme la forme de leurs orbites. Elle permettait de calculer leurs

(1) Wolf; p. 115.

masses, de prédire avec plus de précision leurs mouvements futurs, les éclipses, etc. Elle allait permettre de remonter dans le passé et de se faire une idée un peu scientifique de l'état primitif du système du monde et de sa formation.

Pour résoudre ce problème captivant de l'histoire du Soleil, de la Terre et des planètes, l'Astronomie et la Mécanique nous fournissent pour le moment, trois données invariables, qui sont restées constantes depuis l'origine et dans tout le cours de l'évolution, et qui permettent par conséquent de préciser les solutions et de limiter les hypothèses.

D'abord quelle qu'ait été la dispersion primitive des éléments, leur *masse totale* n'a pas changé. Pour en donner une idée je dirai que la masse de la Terre seule, en kilogrammes, est donnée par le nombre 6×10^{24}, c'est-à-dire, 6 suivi de 24 zéros, ou encore 6 milliards de milliards de tonnes. Mais la Terre n'est qu'une petite planète, ainsi que Mercure, Vénus et Mars, dont la masse totale égale à peu près celle de la Terre. Les planètes plus éloignées et plus grosses : Jupiter, Saturne, Uranus et Neptune, ont des masses respectivement égales à 310, 92, 13 et 16 fois celle de la Terre. Les planètes réunies auraient une masse égale à 434 fois celle de la Terre. Et cela n'est rien auprès du Soleil dont la masse est près de 800 fois plus grande, c'est-à-dire de 333.400 fois celle de la Terre. C'est là un phénomène spécial à notre système solaire et qui est à remarquer : la masse presque entière s'est accumulée au centre en un seul bloc. On ne distingue ensuite qu'un autre centre un peu plus important, la masse encore imposante de Jupiter. Dans certaines étoiles, au contraire, on distinguera deux ou plusieurs centres de masses presque égales. Le problème à résoudre ne sera donc plus tout à fait le même.

Une autre donnée nous est fournie par le mouvement même de toutes ces masses. La Mécanique nous apprend que, dans un système indépendant, le *moment de rotation* de toutes les masses, groupées ou dispersées, reste rigoureusement constant. Multiplions ici chaque masse par sa vitesse et sa distance à son centre de rotation, nous obtenons un nombre total égal à environ 1.200 fois le moment de rotation de la Terre autour du Soleil. Quelle que soit l'hypothèse primitive admise, quel que soit

l'état de dispersion, l'évolution et le mouvement de toutes nos molécules à n'importe quelle époque, leur moment de rotation total devra nous fournir le même nombre.

Il est intéressant de noter que ce moment de rotation : mvr, se rattache à la quantité de mouvement mv, dont Descartes a fait le premier un invariant général, une quantité qui reste constante, quelles que soient les actions ou les chocs des particules d'un système supposé indépendant. Mais, par malheur, cette constance de la quantité de mouvement, très intéressante au point de vue mathématique ou mécanique, l'était beaucoup moins au point de vue physique, dans la représentation visible et tangible des phénomènes extérieurs. En effet, cette quantité dépendait de la direction géométrique de la vitesse et de son signe, non de sa grandeur seule, si bien que deux particules de masses égales, de vitesses égales et contraires, ont une quantité de mouvement nulle, tout comme si elles étaient au repos. La quantité de mouvement est donc insuffisante pour donner une idée exacte de l'état de mouvement d'un système. C'est une grandeur dirigée, une quantité géométrique ou vectorielle, qui participe aux inconvénients et aux avantages de ces quantités.

C'est Leibniz qui avait introduit la considération d'une quantité purement algébrique, déduite de la vitesse et présentée comme un invariant. Il l'a appelée force vive et définie comme le produit de la masse par le carré de la vitesse : mv^2 ou $\frac{1}{2} mv^2$. Cette expression contenant la vitesse au carré ne dépend pas de son signe, mais seulement de sa grandeur. Les deux masses de l'exemple ci-dessus, de vitesses égales et contraires, ont une force vive totale égale à la somme des forces vives partielles ou au double de chacune d'elles.

La force vive d'un système reste constante à la condition qu'il n'y ait pas de frottement, pas de chocs (ou des chocs sans frottement interne), pas de forces extérieures agissant sur le système. Il semblait donc que la constance de la force vive dût être d'une application bien restreinte et d'une utilité bien faible surtout dans le domaine physique. Mais il s'est trouvé que la force vive n'était qu'un cas particulier d'une forme beaucoup plus générale, l'*énergie,* dont tout le XIXe siècle a si bien mis en lumière la conservation et la constance rigoureuse, au milieu

de ses multiples transformations (1). Chaleur, lumière, électricité, magnétisme, attraction, tous les phénomènes physiques et chimiques se ramènent à des transformations d'énergie, l'énergie totale, apparente ou cachée, demeurant constante. Seulement, il faut remarquer que, d'après une autre loi physique générale, dans toute transformation, l'énergie subit une dégradation qui la rend moins utilisable, et finalement, se transforme en chaleur qui se disperse dans l'espace.

Or, les lois de la mécanique permettent d'évaluer la quantité d'énergie potentielle totale que le système solaire a mise en œuvre et dépensée pour arriver à l'état actuel. En supposant même les éléments à l'origine, dispersés aussi loin qu'on voudra, leur concentration n'a pas pu fournir une quantité d'énergie supérieure à 50 millions de fois celle que le soleil rayonne chaque année sous forme de chaleur. Si le Soleil avait toujours dépensé autant, il ne pourrait avoir plus de 50 millions d'années d'existence. Nous verrons que ce nombre doit être abaissé de beaucoup, mais la quantité d'énergie disponible reste la même.

Voilà donc, maintenant, comment le problème se pose. Étant donné un ensemble de particules dont la masse et le moment de rotation soient égaux à ceux du système solaire et soumis à la seule loi de la gravitation, trouver la position et le mouvement que devaient avoir ces particules, et les différentes phases de leur évolution, pour que finalement, après avoir dépensé la quantité d'énergie indiquée ci-dessus, elles soient venues former le soleil et les planètes avec la masse, la position et les mouvements que nous leur connaissons. Ce problème paraît bien ardu et impossible à résoudre, du moins on s'y est essayé

(1) On a discuté beaucoup sur la définition même de l'énergie. Or, il faut distinguer *deux définitions*, l'une mathématique, l'autre physique. Au point de vue mathématique, on appelle énergie toute quantité qui a les *dimensions d'un travail*, *Fl*, ou d'une force vive, mv^2, ou qui répond à la formule symbolique : ML^2T^{-2}, c'est-à-dire le produit d'une masse par le carré d'une longueur, divisé par le carré d'un temps. La chaleur ayant ces dimensions, la chaleur sera de l'énergie. Au point de vue physique, on appelle énergie tout ce qui, théoriquement du moins, peut produire du travail, c'est une *capacité de travail*. Toute calorie, avec une source froide au zéro absolu, pourrait produire un travail de 425 kilogrammètres. Toute calorie est une quantité d'énergie équivalente à 425 kilogrammètres.

et si le nombre des hypothèses mises en avant, montre qu'aucune d'elles ne le résout complètement, du moins le fait qu'elles ont été prises en considération montre que chacune d'elles offre des vues intéressantes, présente des solutions partielles, limite et prépare pour l'avenir une solution plus complète.

Car il y a un problème qui se pose. Si dans un système comme le système solaire, l'énergie est limitée et parfaitement définie, si cette énergie se disperse tous les jours sous forme de chaleur, il arrivera nécessairement un moment où cette énergie sera épuisée, où l'état du système ne sera plus le même qu'actuellement. Si nous remontons dans le passé, en conservant l'état actuel, nous aboutissons nécessairement à un moment où l'énergie lui ferait défaut. Nous sommes donc finalement conduits à admettre que cet état procède d'un autre assez différent, qui lui a donné naissance.

Cet état antérieur en suppose un autre et ainsi de suite, et il semble bien que l'on doive rencontrer un commencement absolu, car chacun de ces états, étant le siège de transformations, aboutirait à une dégradation, à une dispersion d'énergie. La somme de cette énergie, déjà dissipée en chaleur, étant finie et mesurée, la somme de ses transformations ne semble pas pouvoir être infinie. Mais on pourrait admettre également des états de plus en plus longs, avec des transformations de plus en plus rares à mesure que l'on remonte dans le passé, de sorte que la dégradation de l'énergie y suivrait une courbe asymptotique qui, théoriquement du moins, pourrait remonter jusqu'à l'infini. On peut admettre de même que la perte d'énergie dans le soleil refroidi sera de plus en plus faible et durera ainsi indéfiniment. Et le moment actuel, comme l'état actuel, ne serait qu'un point et un instant entre deux infinis.

III. — *Hypothèse de Kant.*

Après la découverte du véritable système du monde et de ses lois par Copernic, Képler et Newton, le premier qui ait essayé de donner une explication scientifique de son origine

et de sa formation est incontestablement le philosophe de Kœnigsberg dans sa « *Théorie du ciel* » (1755). Son ouvrage et ses idées cosmogoniques furent tardivement connues en France et le sont encore bien peu. Et cependant, toutes les idées essentielles des autres cosmogonies se retrouvent déjà ici et il semble que les autres, même et je dirai surtout Laplace, n'ont fait souvent qu'y ajouter des détails qui n'ont pas toujours été heureux. Mais l'idée de l'origine commune de la terre, du soleil et des planètes ; l'idée fondamentale de la nébuleuse primitive, c'est-à-dire de l'état de dispersion de leurs éléments en une sorte d'immense nuage cosmique ; la formation du soleil par la majeure partie des éléments attirés directement au centre par la seule attraction newtonienne ; la formation des planètes dans le même plan, tournant dans le même sens, sur des orbites presque circulaires, par les autres éléments qui, déviés du centre, avaient tourné autour de lui avec des vitesses croissantes, grâce toujours à l'attraction, et qui, finalement, s'étaient concentrés dans le plan équatorial en y décrivant des cercles où la force centrifuge faisait équilibre à l'attraction de la masse centrale (ce sont bien les anneaux de Laplace) ; tout cela se trouve déjà textuellement dans Kant, qui étend son explication à la formation des satellites, des planètes, des anneaux de Saturne et des autres étoiles.

Trop longtemps en France, nous n'avons connu que la nébuleuse de Laplace et ses anneaux. Il est temps de rendre à chacun ce qui lui est dû. Laplace n'a pas dû connaître le texte, ni l'ouvrage de Kant, mais il a certainement connu ses idées par ouï-dire et, sans doute, sous une forme anonyme. Dans certains endroits de sa note ce sont presque les phrases et les mots du philosophe qui viennent sous sa plume. Il y a là, certainement, une réminiscence lointaine et inconsciente.

Nous donnerons donc une idée plus complète de l'hypothèse de Kant et ce ne sera que justice. D'ailleurs, cela permettra de simplifier l'exposé des autres et de les rendre plus claires en montrant seulement en quoi elles diffèrent de cette première hypothèse fondamentale.

Kant met d'abord en relief les conditions spéciales du système solaire qui semblent indiquer une cause originelle unique.

Laplace développera la même idée plus complètement, plus mathématiquement, comme introduction de sa note. Nous lisons dans le philosophe : « Les conditions mécaniques du système planétaire dont toutes les parties tournent dans le même sens autour du soleil, dans des cercles couchés à peu près sur le même plan de son équateur, ont frappé tous les chercheurs. Tous se sont accordés à y voir l'effet d'un mouvement d'ensemble déterminé par quelque cause naturelle (1). »

1. *La nébuleuse.* — Kant suppose ensuite que la matière qui forme actuellement les planètes, le Soleil et les autres étoiles, était primitivement réduite à l'état de poussière impalpable et invisible dispersée à l'infini dans l'espace, actuellement vide, où roulent ces différents astres. Si la répartition des éléments avait été parfaitement uniforme et homogène, l'équilibre aurait persisté indéfiniment, les éléments primitivement en repos y seraient restés toujours.

Mais dans un ensemble de masses soumises à des forces attractives, le repos dans l'uniformité est instable. Tout centre de condensation devient centre d'attraction. Supposons des molécules égales, réparties uniformément jusqu'à l'infini, leurs attractions mutuelles s'équilibrent. Elles resteront en repos. Maintenant, en un point quelconque, ajoutons seulement une molécule. Cette molécule, attirée également en tous sens par toutes les autres, restera en repos. Mais elle va exercer à son tour son attraction sur toutes les molécules qui l'entourent à l'infini, attraction plus forte sur les plus voisines, plus faible sur les plus éloignées. Toutes vont ressentir cette attraction, toutes vont se mettre en marche en ligne droite vers cette molécule unique devenue leur centre. L'attraction d'une molécule étant infinitésimale, c'est peut-être au bout de milliards et de milliards d'années que les molécules les plus rapprochées rejoindront la molécule centrale. Les molécules plus éloignées mettront encore des milliards d'années avant d'arriver. Mais leur vitesse serait de plus en plus grande, elles viendront briser leur force vive sur la masse centrale et la transformer en chaleur. Finalement, notre molécule unique deviendra un

(1) POINCARÉ, p. 1.

brasier immense, immobile et rayonnant, où viendront se perdre en une course folle, avec une vitesse incommensurable, toutes les molécules les plus lointaines, jusqu'à ce que l'espace entier ait été vidé de son contenu.

Supposons plusieurs molécules centrales répandues dans notre poussière cosmique homogène, chacune deviendra pour son propre compte un centre d'attraction. Mais sa sphère d'action ou d'attraction ne s'étendra plus jusqu'à l'infini. Elle sera limitée par la sphère d'action des molécules centrales voisines, c'est-à-dire la portion de l'espace où leur attraction est prépondérante. Chacune d'elle videra donc sa propre sphère d'action pour se les incorporer et deviendra elle-même un soleil, une étoile.

Si nous supposons de plus que ces molécules centrales ajoutées en plus, le soient d'une façon uniforme et homogène, leurs attractions réciproques, comme celles des étoiles qu'elles formeront, se feront rigoureusement équilibre. A aucun moment les molécules ne seront déviées de leur ligne droite. Il n'y aura aucun mouvement de rotation autour des étoiles et les étoiles elles-mêmes resteront toutes parfaitement immobiles.

Si maintenant nous supposons que ces molécules centrales n'étaient pas réparties uniformément, leurs attractions réciproques ne se feront plus équilibre. Elles vont s'attirer les unes les autres, mais sans aucune symétrie. Chacun des centres, attiré par tous, ne va se diriger vers aucun. Nous aurons des mouvements irréguliers qui vont se traduire par des tourbillons et des rotations. Mais avant d'aborder ce nouveau point de l'origine des mouvements de rotation, il faut parler encore de l'origine des mouvements de concentration.

Prenons encore une poussière de molécules réparties uniformément, mais qui se repoussent comme les atomes électriques ou les électrons (éléments probables de l'éther), au lieu de s'attirer comme les molécules matérielles. Il y a encore équilibre, mais cet équilibre est stable. Ajoutons une molécule en un point quelconque, cette molécule va repousser toutes les autres et se faire sa place. Quand l'égalité des distances et l'homogénéité sera rétablie, il y aura de nouveau équilibre, et cet équilibre subsistera. Si dans l'état d'équilibre, au lieu d'ajou-

ter une molécule, on en déplace une dans un sens, elle sera repoussée par toutes celles dont on l'a rapprochée et sera ramenée vers sa position d'équilibre, autour de laquelle elle exécutera des oscillations. Toutes les autres molécules sur lesquelles elle aura agi, exécuteront des oscillations égales autour de leur position d'équilibre stable. Dans un milieu de masses attractives au contraire, le rapprochement de deux molécules voisines, produirait un centre d'attraction qui détruirait tout l'équilibre primitif.

Ces conditions différentes sont intéressantes à noter, car la physique des corps radio-actifs tend à faire admettre de plus en plus, que l'élément fondamental de l'atome matériel est l'électron, l'atome électrique. L'attraction comme la masse même de la molécule matérielle ne seraient qu'apparentes. Ce seraient des propriétés acquises, dues au milieu, dues à une résistance électromagnétique de l'éther pour la masse, à une diminution locale de la densité et de la répulsion électrique pour l'attraction (1). Nos atomes et nos molécules se seraient alors formés dans l'éther au cours d'une longue et mystérieuse évolution, résultat des actions et réactions des électrons les uns sur les autres. Les atomes et molécules une fois formés, et les forces attractives étant nées, ils auraient formé à leur tour le monde actuel avec ses étoiles et ses planètes. On pense même que le monde des atomes et des molécules est formé aussi de parties qui tournent les unes autour des autres, comme les planètes autour du Soleil, et peut-être que la formation des Soleils jettera quelque lumière sur la formation des atomes. L'infiniment grand expliquera l'infiniment petit... peut-être ?

Ces considérations montrent aussi ce qu'a de relatif la loi posée par Spencer sur la stabilité et la tendance à l'homogène. S'il s'agit de masses matérielles, l'homogène est stable quand les masses sont soumises à des forces répulsives, il est instable, quand elles sont soumises à des forces attractives. D'ailleurs, les forces attractives peuvent engendrer des forces répulsives, qui leur feront équilibre et assureront la stabilité. C'est ainsi que, sous l'action de la gravitation, la vitesse des éléments, de

(1) Voir *La Matière, les ions et les électrons. Revue de Philosophie*, 1908.

certains éléments du moins, a pu augmenter jusqu'à ce que la force centrifuge répulsive contrebalance exactement l'attraction, comme pour les planètes.

C'est par la considération des vitesses, et de la force centrifuge qu'elles engendrent, qu'on peut lever un doute, que soulève H. Poincaré sur la parfaite légitimité de ce principe que l'uniformité est instable et doit engendrer la diversité. Kant en effet suppose un ensemble de particules immobiles et explique leur mouvement et tous leurs mouvements de rotation et de concentration, par la seule force de leurs attractions mutuelles. Si les particules sont immobiles, les conclusions de Kant sont inattaquables. Si au contraire on suppose, comme dans l'hypothèse du colonel de Ligondès, que primitivement les particules sont animées de mouvements quelconques en tout sens, il n'y aura aucune tendance à la concentration, si les vitesses moyennes et les forces centrifuges résultantes font équilibre aux attractions. Il y aura même tendance à la dispersion et au brassage homogène de tous les éléments, si les vitesses moyennes dépassent une certaine limite, ce qui a lieu par exemple pour les gaz. Mais dans l'hypothèse de Kant, il y aura nécessairement concentration.

2. *Origine des mouvements de rotation.* — Or, si H. Poincaré n'élève qu'un doute léger sur cette nécessité de la concentration, il condamne absolument, au nom des principes mathématiques, l'explication que donne Kant des mouvements de rotation. Je crois qu'en donnant à la pensée et à l'hypothèse du philosophe toute la généralité qu'il lui a réellement donnée, on peut la justifier complètement. Je cite d'abord le texte de Kant : « Admettons qu'à l'origine, la matière du Soleil et des planètes ait été répandue dans tout cet espace (la sphère d'action du Soleil) et qu'il se soit trouvé quelque part, là où le Soleil s'est effectivement formé, une légère prépondérance de densité et par suite d'attraction. Aussitôt une tendance générale s'est prononcée vers ce point, les matériaux y ont afflué et peu à peu, cette masse première a grandi... » Voilà pour la concentration. Il ajoute : « Or, dans les mouvements qui devaient résulter de la chute inégale de ces corps, les résistances produites entre les particules se gênant les unes les

autres, n'ont pu être si parfaitement les mêmes en tout sens, qu'il n'en soit résulté çà et là des déviations latérales. En pareil cas s'applique une loi générale des réactions mutuelles des corps, à savoir que ces corps se détournent et tâtonnent pour ainsi dire jusqu'à ce qu'ils aient trouvé le chemin de moindre résistance, les déviations latérales aboutissent donc forcément à une circulation commune, dans le même sens et dans la même région. Et même les particules dont le Soleil a été formé lui sont parvenues affectées déjà par ce genre de déviation, en sorte que le corps résultant, le Soleil, s'est trouvé animé d'une rotation dans le même sens (1). »

Il n'y a rien à dire au principe de la moindre résistance dont parle Kant. Il se rattache étroitement au principe de la moindre action déduit de celui d'Hamilton et à celui de la moindre contrainte de Gauss. Un mobile se déplace *comme s'il* suivait et connaissait le chemin le plus facile. Mais Poincaré soulève une grosse objection : « Les affirmations de Kant sont en contradiction formelle avec le principe des aires, d'après lequel le moment de rotation d'un système soustrait à toute action extérieure est constant : ce moment de rotation doit rester toujours nul s'il l'est initialement. Il est donc impossible qu'un système partant du repos ait engendré le système solaire pour lequel le moment de rotation n'est pas nul. » Sans doute, mais précisément, Kant ne suppose pas du tout le système solaire isolé et « soustrait à toute action extérieure », mais comme l'un seulement des nombreux systèmes d'étoiles, soumis à l'action de tous les autres systèmes. L'ensemble de tous ces systèmes aura donc pu partir du repos et leur moment de rotation total pourra être nul sans que celui du Soleil le soit.

On peut ajouter que dans un ensemble non complètement homogène, comme le suppose Kant, et contenant plusieurs centres d'attraction, chaque système particulier aura un moment de rotation non nul et plus ou moins considérable suivant les cas. Chaque système d'étoiles sera donc animé d'un mouvement de rotation particulier.

Il vaut la peine d'élucider plus complètement et plus scien-

(1) POINCARÉ, p. 3.

tifiquement l'origine de ces mouvements de rotation, que tous les auteurs de cosmogonies ont considérés comme primitifs, comme donnés, sans essayer d'en rechercher la cause originelle et dont Kant seul a donné un essai d'explication.

Supposons d'abord un ensemble de molécules, réparties d'une façon quelconque, uniforme ou non, mais s'attirant proportionnellement à leur masse et aussi à leur distance. Ce ne serait donc pas l'attraction newtonienne. On démontre alors facilement dans ce cas que toutes ces particules seront attirées toujours dans la direction du centre de gravité de l'ensemble (1), et comme si toute la masse y était concentrée. Si elles étaient primitivement en repos, elles se dirigeront toutes tout droit sur ce point, sans aucune déviation, pour y arriver toutes au même instant. Dans cette hypothèse, il ne pourrait y avoir aucune déviation, aucun mouvement de rotation, ni dans l'ensemble, ni dans aucune des parties. Si ces molécules étaient animées primitivement de vitesses quelconques, elles décriraient toutes, dans le même temps, des ellipses autour du centre de gravité comme centre. Elles reprendraient donc toutes périodiquement la même position originelle avec la même vitesse. Il n'y aurait aucune évolution, aucune transformation possible.

Il n'en est plus de même avec la loi d'attraction qui régit en réalité les molécules matérielles, et dont l'intensité varie en raison inverse du carré de la distance. Dans ce cas, pour que la force qui meut chacune des particules de l'ensemble soit dirigée vers le même point, et qu'il n'y ait pas de déviation ni de rotation, il faut des conditions tout à fait spéciales. Il faut que les molécules soient au début disposées régulièrement

(1) La démonstration en est facile au moyen de la notation vectorielle. Soit r le rayon recteur joignant une origine quelconque à une molécule m. Faisons la somme de tous les vecteurs mr relatifs à toutes les molécules de l'ensemble et écrivons : $\Sigma\, mr = M\, r_0$, où M est la masse totale. Alors r_0 est le vecteur du centre de gravité, et se trouve défini par cette relation. Supposons maintenant que ces molécules s'attirent proportionnellement à la masse et à la distance. Chaque molécule m excercera en un point *quelconque*, pris pour origine, une attraction égale à mr. La résultante de toutes ces actions sera, en grandeur et en direction : $R = \Sigma\, mr = Mr_0$. Elle est donc toujours dirigée vers le centre de gravité quelle que soit la position du point et son intensité est la même que si toute la masse M était au centre.

sur des sphères concentriques. S'il en est ainsi, et dans ce cas seulement, les surfaces équipotentielles sont aussi des sphères, et la force d'attraction qui leur est perpendiculaire est dirigée constamment vers le centre. Mais une disposition si spéciale devrait elle-même être expliquée par une cause spéciale antérieure. En général il n'en sera pas ainsi, et la force qui sollicite les particules les dirigera par exemple à droite du centre commun dans telle région, à gauche du centre dans telle autre. Nous aurons donc bien de véritables mouvements de rotation, « une circulation commune, dans le même sens et dans la même région », comme dit Kant.

Supposons par exemple trois points seulement, ou trois centres d'attraction seulement. S'il n'y a pas symétrie parfaite dans les masses et les distances, la force qui les sollicite passera à droite du centre de gravité pour l'une, à gauche pour les deux autres. On sait que le centre de gravité restera fixe. L'un des centres tournera donc de droite à gauche autour du centre de gravité, les deux autres en sens contraire. Le moment de rotation total des trois centres sera nul, mais nous aurons bien trois mouvements de rotation réels. Les centres entraîneront à leur tour dans leur gyration les molécules voisines faisant partie de leur sphère d'action. Nous pourrons avoir ainsi un amas stellaire composé de mille ou dix mille étoiles, aux mouvements variés, toujours régis par la seule loi de Newton, chaque étoile et son système de planètes ayant un mouvement de rotation propre et prépondérant.

On voit que l'explication de Kant n'exclut pas du tout, à titre exceptionnel, des rotations de sens contraire à la rotation générale, comme celle du dernier satellite de Jupiter, celle aussi des satellites des deux planètes les plus éloignées. Laplace avait eu le malheur de déclarer impossibles, d'après son système, des faits pareils, qui ont été découverts après lui... malgré son système.

3. *Formation des anneaux dans le plan équatorial. Formation des planètes.* — Kant explique ensuite comment la vitesse de ces éléments, animés de mouvement de rotation, est allée en s'accélérant sous l'effet de la gravitation, jusqu'à ce que la force centrifuge contrebalance l'attraction ; comment

elles se sont groupées en anneaux circulaires dans le plan équatorial pour y former les planètes. Tout y est scientifiquement déduit et Laplace ne dira pas mieux.

« Ainsi l'équateur solaire n'est autre chose que le plan de cette circulation générale. Or les particules qui se trouvaient hors de ce plan, ont dû en vertu des lois de la gravitation, aller le rencontrer quelque part dans leur mouvement de circulation et s'y accumuler, surtout vers la région centrale. D'ailleurs au milieu de ces particules se poussant, se résistant l'une à l'autre, celles-là seules ont dû continuer à se mouvoir librement en cercles concentriques qui étaient arrivées à ces cercles juste avec la vitesse linéaire exigée par les lois des forces centrales. Cette vitesse résulte de la hauteur de chute ; la déviation latérale résulte de ces conflits incessants dont le résultat final est d'arriver à la direction de moindre résistance. Quant aux particules, en bien plus grand nombre, pour qui la vitesse n'était pas dans la proportion voulue, elles ont continué leur chemin en s'approchant de plus en plus du soleil et ont contribué à le former. »

« Ainsi le système premier se trouve transformé, par les lois combinées de l'attraction et de la résistance, en un autre système dans lequel tout l'espace compris entre deux plans parallèles assez rapprochés de part et d'autre du centre du soleil est parcouru librement par des particules se mouvant dans des cercles, chacune avec la vitesse qui répond à sa distance au centre. Comme leurs résistances mutuelles sont là aussi faibles que possible, cet état de choses durerait indéfiniment si leur attraction n'intervenait pour le modifier et y faire naître les germes de formations nouvelles, les planètes. En effet, les particules voisines décrivant des cercles presque égaux et parallèles, elles se trouvent comme en repos les unes par rapport aux autres : alors s'il se trouve quelque centre d'attraction prépondérante, les particules voisines tendront vers ce point et y formeront une masse dont l'attraction toujours croissante finira par s'étendre et ramasser au loin de nouveaux matériaux... Evidemment les corps ainsi formés seront animés, autour du soleil, des mêmes mouvements circulaires que leurs éléments primitifs. »

4. *Rotation directe des planètes et des satellites.* — « Tout ce qui s'est passé en grand autour du soleil, se répétera en petit autour de toute planète, pourvu que sa sphère d'attraction ait acquis une extension suffisante (1). » Kant essaie d'expliquer ainsi la rotation des planètes sur elles-mêmes et la rotation des satellites autour des planètes, dans le même sens que la rotation des planètes autour du Soleil, ce qui est la règle à peu près générale dans le système solaire.

Mais ici se présente une difficulté que Kant a fort bien vue et qu'il a résolue d'une façon très ingénieuse et aussi satisfaisante qu'on peut le désirer en ces sortes de matières. Nos particules qui décrivent des cercles autour du Soleil ont des vitesses d'autant plus faibles qu'elles sont plus loin du Soleil, suivant en cela les lois de Képler. Supposons donc qu'il se forme un centre d'attraction en un point quelconque. Les particules qui circulent au-dessous de ce point vont plus vite que lui. Si elles sont captées, elles vont passer devant le centre et tourneront autour de lui, ou le feront tourner, en sens *inverse* de sa rotation autour du Soleil. Les particules qui sont au dessus vont moins vite, passeraient derrière et tourneraient aussi en sens inverse, si rien n'intervenait pour modifier ce phénomène. Mais comme le remarque très bien Kant, il faut tenir compte de l'attraction de la planète en formation. Supposons sa masse et par conséquent son attraction déjà sensible, celle-ci se fera sentir au loin avant que les particules allant plus vite soient arrivées à sa hauteur. Attirées par la planète, elles s'éloigneront du Soleil. Quand elles arriveront au point où se trouvait la planète, celle-ci qui n'a pas ralenti son mouvement sera un peu plus loin, et les particules passeront *derrière* la planète au lieu de passer devant. Si elles tombent sur la planète, elles la feront tourner dans le sens direct, si elles forment des satellites, ces satellites tourneront dans le sens direct, à moins qu'ils soient trop loin, comme le dernier satellite de Jupiter par exemple. « L'attraction de la planète, en effet, force les particules plus voisines du soleil, qui circulent avec une vitesse linéaire plus grande, à quitter déjà de loin la direction de leur

(1) POINCARÉ, p. 4.

route et à s'élever *au-dessous* de la planète par une sinuosité allongée. Ces particules, qui possèdent un plus grand degré de vitesse que la planète elle-même, lorsqu'elles sont amenées à tomber par son attraction, donnent à leur chute et en même temps à la chute des autres une déviation de l'ouest vers l'est (1). »

Au point de vue mathématique, nous avons là un cas particulier du problème des trois corps, qui n'est pas encore résolu. On ne peut donc pas, jusqu'à nouvel ordre, justifier rigoureusement cette solution, ni non plus la condamner. Mais nous avons de ce problème une solution qu'on peut dire expérimentale. En effet nous connaissons des particules qui ont subi l'attraction des planètes et qui ont été déviées de leur route par elles. Ce sont les comètes captées et intérieures au système solaire. Alors que les comètes libres sont à peu près indifféremment directes ou rétrogrades, les quinze comètes captées sont toutes à mouvement direct, comme celui des planètes. L'entraînement d'une masse à forte attraction tend donc à communiquer aux particules sur lesquelles elle agit, son propre mouvement de rotation.

D'ailleurs la difficulté elle-même, que Kant a voulu résoudre, sur laquelle Laplace et les autres ont insisté, est illusoire. En effet, si la vitesse des particules diminue avec leur distance au soleil, leur moment de rotation augmente. Par conséquent le moment de rotation des particules qui ont formé une planète et ses satellites pouvait très bien être plus grand que le moment de rotation de la planète elle-même et de ses satellites, une fois formés. Comme ce moment de rotation doit rester constant, la planète et ses satellites ont bien été forcés de tourner dans le sens direct, pour augmenter ce moment de rotation. Nous verrons à propos de l'hypothèse de Laplace que l'on peut obtenir tous les cas et que les plus fréquents doivent être ici la rotation directe comme cela a lieu.

De plus, on peut expliquer très simplement la rotation directe des planètes et des satellites, comme Faye, en admettant qu'il se sont formés *à l'intérieur* de la nébuleuse, en

(1) Traduction de Wolf, p. 171.

même temps que le soleil. La vitesse des particules en équilibre et décrivant des cercles possédait alors une vitesse croissante avec la distance. La rotation était nécessairement directe.

5. *Cas de la Lune. Les marées.* — A propos des satellites, Kant se demande pourquoi la Lune tourne toujours la même face immobile du côté de la Terre. « Ne pourrait-elle pas avoir autrefois tourné beaucoup plus vite autour de son axe ; puis je ne sais quelles causes seraient intervenues, qui auraient réduit peu à peu son mouvement à ce faible reste que nous percevons aujourd'hui ! (1) » Par une intuition vraiment géniale il donnait la solution de ce problème en renvoyant à un mémoire précédent (1754) où, le premier également, il démontrait que les marées devaient nécessairement ralentir la rotation de la Terre. Ce problème de grande importance a fait depuis l'objet de nombreux travaux mathématiques. G.-H. Darwin en a fait la base de toute sa théorie cosmogonique. J'ai montré dans un travail récent que cette action était très faible, à peu près insensible, si l'aplatissement de la Terre était égal à 1/297, comme les dernières déterminations paraissent l'établir (2). Cette action des marées, déterminées par le voisinage de la Terre est au contraire très considérable sur la Lune, et Laplace, après Kant, a expliqué ainsi le ralentissement progressif de sa rotation (3).

Kant ajoutait : « Si l'on peut résoudre ce problème pour une seule des planètes l'application s'en fera d'elle-même aux

(1) Trad. Wolf, p. 123 et note.

(2) *Rotation de l'ellipsoïde hétérogène et figure exacte de la Terre*, chez Gauthier-Villars, in-4°, 132 p., 6 fr., et *Journal de Mathématiques*, 4e fasc. 1912.

(3) Je lis dans Poincaré, p. 12 et 13. « L'égalité rigoureuse entre la durée de sa rotation sur elle-même, égalité qui fait que la Lune tourne toujours vers nous un même hémisphère, a été expliquée par Laplace en supposant qu'à l'origine les deux mouvements angulaires de rotation et de révolution étaient peu différents : « Alors, dit-il, l'attraction de la planète a établi entre eux une parfaite « égalité : mais en même temps elle a donné naissance à une oscillation périodique « dans l'axe du satellite, dirigé vers la planète, oscillation dont l'étendue dépend « de la différence primitive des deux mouvements » (p. 507). Mais dans un corps fluide la libration est accompagnée de *marées* internes qui font naître des frottements ; ces frottements tendent à diminuer la libration qui deviendra très petite et pourra finir par disparaître, même si elle était notable au début. » — C'est la paraphrase même de l'explication donnée par Kant, 40 ans auparavant. Rendons à Kant ce qui lui appartient sans conteste. L'œuvre mathématique de Laplace est assez considérable pour suffire à sa gloire.

autres (1). » Or, d'après Schiaparelli, les planètes Mercure et Vénus, les plus rapprochées du Soleil, tournent également toujours la même face vers lui. Ce seraient donc des satellites du Soleil. On comprend très bien que son action prépondérante ait pu ralentir à ce point leur vitesse. L'explication de Kant pour la Lune s'y applique tout naturellement.

6. *Inclinaison des axes de rotation.* — Kant essaie ensuite d'expliquer pourquoi le plan équatorial de certaines planètes, en particulier la Terre, Saturne et Mars, et le plan de rotation de leurs satellites (sauf pour la Lune) est considérablement incliné sur le plan de leur orbite. « On doit peut-être attribuer la cause de cette inclinaison à l'inégalité des mouvements de la matière qui s'est condensée pour former la planète (2). » Cette explication en vaut une autre. On n'a d'ailleurs guère trouvé mieux. Il faut de plus faire remarquer que le moment de rotation des satellites autour de leur planète est très faible par rapport au moment de rotation de ces satellites et de la planète autour du Soleil. Il a donc suffi d'une irrégularité ou d'une cause perturbatrice de même ordre.

Par une nouvelle intuition remarquable, Kant suggère une autre cause possible de l'inclinaison de l'axe de rotation des planètes par le tassement de leurs matériaux au moment de la solidification. Nous dirions aujourd'hui que les déformations superficielles, résultant du passage de la forme ellipsoïdale à la forme tétraédrique, ont modifié les moments d'inertie de la Terre et par conséquent son axe de rotation. Ce problème des déformations a fait également l'objet de nombreux travaux et, là encore, Kant fut un précurseur (3).

Mais l'axe de Jupiter n'est pas incliné comme celui des autres planètes. Kant en conclut : « Jupiter paraît être encore dans cet état primitif. La prépondérance de sa masse et sa grosseur, la légèreté de sa substance ont reculé pour lui de plusieurs siècles le moment de la solidification de ses matériaux (4). » C'est une

(1) Trad. Wolf, p. 173.
(2) Trad. Wolf, p. 174. Laplace donnera la même explication.
(3) C'est par des déformations analogues que Laplace expliquera les divergences entre les valeurs calculées et les valeurs observées, pour les moments d'inertie de la Lune. V. Tisserand : *Mécanique céleste*, t. II, p. 425.
(4) Trad. Wolf, p. 176.

idée généralement admise aujourd'hui par les astronomes que l'évolution de Jupiter paraît moins avancée que celle des autres planètes, et que sa masse est sans doute encore entièrement fluide, peut-être même gazeuse.

D'ailleurs Kant sait avouer modestement ce qui laisse à désirer dans son essai d'explication. Il ajoute ici : « Je reconnais sans peine que cette partie de mon travail qui regarde la position des axes des planètes est encore incomplète et certainement bien loin de pouvoir être soumise au calcul géométrique. J'aime mieux faire sincèrement cet aveu, plutôt que de chercher à étayer cette portion de ma doctrine sur des subtilités qui compromettraient la solidité de tout l'ensemble (1). »

7. *Formation de l'anneau de Saturne.* — Kant entre ensuite dans quelques détails pour expliquer la formation de l'anneau de Saturne du corps même et de l'atmosphère de la planète. Ce chapitre est particulièrement intéressant parce qu'on y trouve textuellement toutes les idées et toutes les données que Laplace n'aura qu'à appliquer au Soleil pour en déduire la formation de ses anneaux.

Kant suppose seulement qu'à une certaine époque, l'atmosphère de Saturne s'est trouvée échauffée et dilatée par cette chaleur. Pour expliquer cet échauffement il montre une ingéniosité remarquable, pleine d'aperçus nouveaux basés sur des faits qu'on croirait observés de nos jours. Il a vu que l'atmosphère des comètes se dilatait quand elles s'approchent du Soleil et formait en s'élevant une chevelure qui, parfois, se courbait en les entourant comme d'une auréole. Il suppose donc que Saturne, avant d'avoir pris sa position d'équilibre sur une orbite circulaire, décrivait une trajectoire plus allongée analogue à celle des comètes. C'est d'ailleurs là une idée excellente qui a été reprise par Faye dans sa théorie. Comme les comètes donc, Saturne s'est approché alors tout près du Soleil; de là cette élévation de température et la dilatation qui en est résultée.

« Je suppose que Saturne possédait un mouvement de rotation autour d'un axe et rien que cela me suffit pour expliquer

(1) Trad. Wolf, p. 177.

le mystère... Les vapeurs qui s'élevaient de la surface de Saturne conservaient leur mouvement propre et continuaient à circuler librement, à la hauteur où elles étaient montées, avec la vitesse qu'elles avaient acquise comme parties intégrantes de sa surface dans leur rotation autour de son axe. Les particules qui s'élevaient au voisinage de l'équateur de la planète devaient posséder les mouvements les plus rapides ; les autres, des mouvements d'autant plus lents, que la latitude des points d'où elles étaient parties était plus élevée... Mais seules ces particules pouvaient se maintenir en mouvement circulaire libre et constant, qui étaient soumises, en raison de leur distance à l'axe, à une attraction capable d'équilibrer la force centrifuge résultant de leur rotation autour de l'axe. Les autres, pour lesquelles ce rapport exact n'existait pas, ou s'éloignaient de la planète en vertu de leur excès de vitesse, ou retombaient sur elle si leur vitesse se trouvait en défaut (1). »

« Les particules, disséminées dans toute l'étendue de la sphère de vapeur, devaient, dans leur révolution, en vertu de la loi des forces centrales, venir couper dans un sens ou dans l'autre le plan de l'équateur prolongé de la planète, et, se rencontrant dans ce plan en venant de l'un à l'autre hémisphère, elles s'y arrêtaient réciproquement et s'y accumulaient... Toute la matière vaporeuse a dû se réunir dans un espace resserré au voisinage de ce plan et laisser vides les espaces situés de part et d'autre. Après cette transformation, toute cette matière continue à se mouvoir librement dans des orbites circulaires concentriques. C'est ainsi que l'atmosphère vaporeuse échange sa forme

(1) Ainsi c'est très clair, si l'atmosphère d'une planète se dilate outre mesure, les particules dont la vitesse fait juste équilibre à l'attraction forment un anneau, celles dont la vitesse est trop grande quittent la planète, et les particules les plus rapides sont celles de l'équateur. C'est bien là, si je ne me trompe, le théorème attribué à Laplace sur la limitation des atmosphères des planètes. Faye l'avait déjà fait remonter à Kant (G. R. 21 avril 1854, p. 949), mais sans citer la référence. Wolf (Les *hypothèses cosmogoniques*, p. 15, note) dit cependant : « J'avoue qu'il m'est impossible de partager l'opinion de M. Faye... Je n'ai pu trouver l'énoncé du théorème sur la limite des atmosphères. » Non, Kant n'a pas « énoncé le théorème », mais il a montré ou *démontré le fait* de la limitation d'une atmosphère. Le reste n'est qu'une chicane de mots. D'ailleurs le passage ci-dessus est tiré de la traduction même de Wolf. Il est incomplet dans Faye. La citation ne saurait être suspecte.

première de sphère pleine contre celle d'un disque plat qui coïncide avec l'équateur de Saturne. »

« Puis ce disque, sous l'action des mêmes causes mécaniques, prend enfin la forme d'un anneau... Le bord intérieur de l'anneau en formation est déterminé par la grandeur de la vitesse équatoriale de la planète. C'est en effet à la distance de son centre où cette vitesse fait équilibre à l'attraction que se trouve le point le plus rapproché, où des particules parties de sa surface peuvent décrire des cercles en vertu de la vitesse propre dont les a douées la rotation. Les particules les plus rapprochées, qui auraient besoin pour un tel mouvement d'une vitesse propre, plus grande que celle que possède et peut leur communiquer l'équateur même de la planète, décrivent des orbites excentriques, qui se croisent les unes les autres et détruisent réciproquement leurs mouvements, si bien que finalement elles retombent sur la planète d'où elles étaient parties (1). »

Toute cette théorie de la formation des anneaux de Saturne est vraiment remarquable et assez proche de la réalité pour qu'on n'y ait rien ajouté depuis un siècle et demi. Il faut noter que Kant leur attribue une origine toute différente de celle des satellites qui se sont formés à l'extérieur de la planète, n'ont jamais fait partie de sa masse proprement dite. Les anneaux, au contraire, proviennent de la masse même de la planète et Kant remarque très bien que dans aucune autre planète la force centrifuge n'est aussi près d'égaler la force d'attraction à l'équateur.

Il suffit de modifier un peu l'origine même du phénomène pour avoir une théorie parfaite. La chaleur était due, non pas au voisinage du Soleil, mais à la concentration même des éléments. Il faut admettre de plus que les éléments superficiels avaient une vitesse de rotation plus grande que la vitesse moyenne de la planète. En se refroidissant, la planète se concentrait et sa vitesse de rotation augmentait. (Ce sera l'idée nouvelle et fondamentale, introduite par Laplace.) Refroidissement, concentration et augmentation de la vitesse étaient plus considérables à la surface. Il est arrivé alors un moment où, à

(1) Wolf, p. 179-180.

l'équateur, la force centrifuge devint égale à la pesanteur. Les particules de la surface équatoriale alors liquides, quittèrent donc goutte à goutte, pour ainsi dire, la masse de la planète en restant en équilibre au dessus et en continuant à tourner autour, tout comme les gouttes d'eau s'échappent d'un linge mouillé que l'on fait tourner. Ici le refroidissement a continué longtemps, la force centrifuge a continué aussi à augmenter avec la vitesse, et cela jusqu'à ce que le voisinage du noyau à vitesse plus lente ait arrêté l'accroissement de vitesse de la surface.

La vitesse de rotation actuelle de la surface de Saturne devait donc être la même que celle du bord intérieur de l'anneau, comme le remarque Kant. Il en a déduit que la rotation de Saturne, alors inconnue, devait être de 6 heures 24 minutes. Elle est de 10 heures 14 minutes. Ceci ne contredit en rien la théorie. La rotation de la surface devait bien être de 6 heures 24 minutes, comme celle de l'anneau, au moment de sa formation, seulement elle a diminué par suite du frottement du noyau central de la planète, maintenant concentrée (1).

Il faut signaler encore les idées remarquables émises par Kant sur les conditions physiques et la stabilité de l'anneau, idées qui ont été confirmées de tout point par les observations et les travaux postérieurs. « D'après la supposition que l'anneau de Saturne est un amas de particules... elles ne peuvent avoir, à toutes les distances du centre, la même durée de révolution périodique. Ces durées doivent être entre elles comme les racines carrées des cubes des distances, si les particules obéissent aux lois des forces centrales... Mais quelque faible qu'on suppose la résistance... il est vraisemblable que le retard des points les plus éloignés ralentit peu à peu, à chaque révolution, le mouvement plus rapide des points inférieurs... jusqu'à ce que toutes les parties de l'anneau fissent leur tour dans le même temps (2). » Il montre alors que cet état ne

(1) Pour Laplace, qui a repris cette idée de Kant, la vitesse de Saturne devrait même être *plus grande* que celle de l'anneau, et son hypothèse, basée sur la rotation uniforme et d'une seule pièce de la planète et de son atmosphère, se prête encore moins bien à l'adaptation que nous venons de faire.

(2) Trad. Wolf, p. 185. Les travaux mathématiques sur la stabilité de l'anneau ont été faits ensuite surtout par Laplace et Maxwell. Cette dernière idée de l'égalisation des vitesses dans les anneaux une fois formés a été également

serait pas stable et que l'anneau doit se partager en plusieurs autres anneaux concentriques, et il cite les observations de Bradley et Cassini qui le confirment.

Kant résume ainsi la théorie des anneaux : « L'anneau qui entoure Saturne ne s'est pas formé par le mode général qui a dominé dans tout le système planétaire et a donné à Saturne lui-même ses satellites. Ce n'est point la matière extérieure qui en a fourni les éléments, mais il est une création de la planète même, qui a exhalé ses parties les plus volatiles sous l'action de la chaleur et leur a communiqué par sa rotation, l'impulsion nécessaire pour graviter autour d'elle (1). »

(*A suivre.*)

ALEXANDRE VÉRONNET,
Docteur ès sciences.

reprise par Laplace pour ses anneaux. Mais il n'a pas su remarquer comme Kant, que dans ce cas ils devaient nécessairement se subdiviser en anneaux très étroits et persistants, ce qui devait rendre impossible la concentration de leurs éléments en planètes. Kant a raison, les anneaux de Saturne sont dus à une formation spéciale, toute différente de celle des planètes et des satellites. Ils sont stables et n'ont aucune tendance à se concentrer, ni à évoluer.

(1) Trad. WOLF, p. 188.

LA MÉTAPHYSIQUE DU KANTISME

III. — Les formes de l'intuition sensible.

Dans une de ses lettres, Joubert parle de Kant. « Cet homme, dit-il, accouche de ses idées sur le papier ; il n'y met jamais rien de propre, de net, de bien lavé, mais seulement des œufs d'autruche, qu'il faut casser avec la tête, et où, la plupart du temps, on ne trouve rien. » Il est infiniment probable que ce dernier mot résume à lui seul tout ce que Joubert comprit jamais au kantisme. Son excuse est, sans doute, de ne l'avoir connu que dans une mauvaise traduction latine ; peut-être, aussi, faut-il incriminer cette obscurité rebutante, dont il se plaint, et sur laquelle nous ne reviendrons plus ; mais, excusable ou non, son ignorance ne regarde que lui. Personne ne songe à prendre ces boutades au sérieux, et si les œufs d'autruche que Joubert nous déclare avoir cassés si douloureusement ne contenaient rien de très substantiel, il serait au moins assez naïf d'en conclure que la Critique n'est autre chose qu'une coquille vide. Propos de littérateur facétieux, saillie de moraliste bon enfant, que la lecture de Kant a décontenancé, ahuri, légèrement exaspéré même, et qui se venge par des plaisanteries sans conséquence, rien de tout cela ne vaudrait qu'on s'y arrêtât, si la boutade de Joubert n'avait pas été relevée, ou plutôt confirmée inconsciemment et à maintes reprises. Nous la retrouvons sous la plume d'un savant, d'un kantien de marque, d'un homme qui a passé sa vie entière à étudier la Critique, et qui assure, d'ailleurs, n'y avoir pas perdu son temps. Il ne s'exprime pas avec la grâce badine de Joubert. Il est sentencieux et réfléchi. Les défauts nombreux qu'il découvre chez Kant, ne l'empêchent pas d'allier à une indépendance assez fière dans ses critiques, une vénération respectueuse qui, de

loin, ressemble à une forme de dévotion, à une variété de culte. Très savant, très circonspect, très sincère aussi, le fondateur des *Kant-Studien*, le Dr Hans Vaihinger, résumant en deux traits sa pensée sur l'œuvre kantienne, nous déclare tout uniment qu'elle est à la fois « la plus géniale et la plus contradictoire qui fut jamais (1). »

L'aphorisme est déconcertant ; le choc de l'antithèse est un peu rude ; il est permis de la trouver doublement excessive.

Que la Critique soit un livre génial ; qu'elle soit le livre le plus génial qu'ait jamais pensé tête humaine, ce n'est pas même là l'énoncé d'un jugement sommaire ; c'est un acte de foi, c'est une appréciation tranchante, ce n'est pas autre chose. Pareil oracle est évidemment au-dessus de tout contrôle. On ne peut ni le vérifier, ni le démentir. La Pythie ne discute pas, et le génie ne se laisse pas évaluer. Dans quelles proportions se trouve-t-il mêlé aux cerveaux intelligents, c'est ce qu'aucune chimie ne nous révèle, et de savoir si Kant eut du génie ou s'il n'eut que du talent, ou s'il se contenta d'avoir de l'esprit ; de décider s'il eut plus de génie que Descartes, s'il en eut moins qu'Aristote ou Leibniz, c'est un problème que nous examinerons à loisir le jour où nous saurons nettement ce que signifient ces trois termes et comment on arrive à les distinguer dans la pratique. Jadis, on proposait aux écoliers des questions tout aussi précises, quand on leur demandait d'établir qu'Aristide fut le meilleur citoyen d'Athènes et Hannibal le plus habile des généraux.

Mais si le génie est un impondérable et un insaisissable, la contradiction, elle, la contradiction brutale et massive, est une réalité, qui se montre et se démontre, que l'on peut faire voir et toucher du doigt. Vaihinger assure que l'œuvre, pourtant géniale de la Critique, fourmille de ces contradictions. Il soutient qu'on en peut rencontrer à chaque feuillet (2). Dans les

(1) Dans le deuxième volume de son « *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft* », Vorwort, p. VI, il répète ce jugement : « das genialste und zugleich das widerspruchvollste Werk der ganzen Geschichte der Philosophie. »

(2) *Commentar*. II, p. V-VI : « der Commentar hat an der Kr. d. r. V. so scharfe immanente Kritik geübt, dass fast keine Seite sich findet, auf welcher nicht Kant Unklarheiten und Widersprüche. Lücken und Irrthümer vorgeworfen würden. »

deux premiers volumes de son gigantesque commentaire, où plus de mille pages de gloses explicatives illustrent la huitième partie seulement de la Critique, il a relevé un certain nombre de ces contradictions, ou tout au moins de ces « apories ». Nous ne pouvons, évidemment, discuter ici tous ces points et critiquer cette critique de la Critique. Nous n'en retiendrons qu'un, parce qu'il nous paraît capital, parce qu'il atteint l'essence même de la théorie de la connaissance sensible, que Kant, après Baumgarten, appela l'Esthétique. Il s'agit du caractère subjectif des formes de l'intuition pure.

Pour comprendre ce dont il va être question, force nous est de revenir un peu en arrière.

Dans une précédente étude, nous avons essayé de montrer que l'agnosticisme des conclusions kantiennes ne découlait en aucune façon de la notion de catégorie (1). Logiquement, Kant ne pouvait pas conclure : « Nous pensons par catégories, donc notre savoir est subjectif. » Ce raisonnement est boiteux, et ce raisonnement ne se trouve nulle part dans la Critique. L'attribuer à Kant, résumer toute sa doctrine dans cette brève formule, c'est donc lui prêter fort gratuitement un sophisme. Les catégories, disions-nous, ne nous écartent pas nécessairement de la chose en soi. Au contraire, elles nous permettent de la qualifier généralement, comme objet indéterminé de connaissance, comme vérifiant toutes les conditions, requises *a priori* par la pensée, pour qu'une chose soit pensable et, par conséquent, possible en tant que telle.

Ce qui nous écarte de la chose en soi, ce sont les formes pures de l'intuition sensible ; ce qui nous empêche de saisir les choses telles qu'elles sont, c'est le rôle nécessaire que jouent dans toutes nos connaissances les principes subjectifs de la sensibilité, les formes *a priori* de l'espace et du temps.

Il nous faut maintenant élucider davantage ce dernier point, et voir quel est exactement le sens et la portée de la restriction, qu'imposent à notre faculté de connaître, la présence et le jeu nécessaire des formes de l'intuition sensible ; dans quelles limi-

(1) Cf. *Revue de Philosophie*, février 1913, pp. 113-137.

tes il est vrai de dire qu'elles sont des facteurs d'agnosticisme au sein de la philosophie kantienne.

Nous verrons que ces deux propositions, toutes deux nettement formulées dans la Critique, et entre lesquelles on a découvert la plus flagrante des incompatibilités, sont toutes deux en parfaite harmonie. Les formes de l'intuition sont entièrement subjectives. Les formes de l'intuition fondent cependant un savoir objectif. Elles n'appartiennent pas aux objets en soi. Elles nous permettent de connaître des objets réels.

Si l'on refuse de maintenir dans leur cohésion nécessaire, dans leur union contrastante, ces deux thèses fondamentales, qui s'adossent l'une à l'autre et se complètent l'une par l'autre ; si on sacrifie l'une d'entre elles aux exigences d'une interprétation plus ingénieuse qu'exacte ou trop simpliste pour rester fidèle, on laissera s'effondrer ce qui fait l'originalité même de la solution kantienne ; et on ne conservera qu'un idéalisme absolu, d'allure assez banale, ou un réalisme précritique, que Kant lui-même avait jugé bien désuet.

Avant d'entrer dans cette discussion, il peut être opportun de rappeler quel est, pour nous, l'état de la question. Nous nous bornons à examiner ce qu'est la théorie kantienne en elle-même, sans nous demander pour l'instant jusqu'à quel point elle est acceptable ou si même elle n'est pas entièrement erronée. Nous faisons l'anatomie du système. Nous en examinons les différentes parties. Nous tâchons de voir comment elles se rattachent les unes aux autres. L'examen des résultats viendra à son heure.

*
* *

Tous les chiens ont quatre pattes.
Les serpents ne sont pas des chiens.
Donc les serpents n'ont pas quatre pattes.

L'erreur du raisonnement est manifeste.

D'après Vaihinger, c'est à un raisonnement de ce type que se ramène en fin de compte la dernière preuve, la preuve fondamentale de l'Esthétique.

Ce que nous percevons est dans l'espace.

Nous ne percevons pas la chose en soi.

Donc elle n'est pas dans l'espace (1).

Examinons ceci d'un peu plus près.

Kant veut prouver la subjectivité des formes de l'intuition pure. Il veut établir que ces formes *a priori,* c'est-à-dire l'espace et le temps, n'appartiennent pas aux objets, indépendamment de tout rapport avec le sujet percevant ; qu'elles ne sont pas des propriétés inhérentes à la « chose en soi ». Kant, pour aboutir à cette conclusion, aurait raisonné comme suit :

Les déterminations objectives des choses en elles-mêmes ne peuvent être l'objet d'une intuition *a priori.*

Or, l'espace et le temps sont l'objet d'une intuition *a priori.*

Donc, l'espace et le temps ne sont pas des déterminations objectives des choses en elles-mêmes (2).

Pareil raisonnement, dit Vaihinger, est doublement défectueux.

a) La mineure du syllogisme est contestable. Elle est même contestée, contestée très vivement pour ne pas dire victorieusement, par la psychologie scientifique d'aujourd'hui (3). Pour cette science, en effet, l'espace et le temps ne sont pas du tout des formes pures *a priori,* existant toutes faites, dans notre faculté de connaître ; ce sont des notions laborieusement acquises, par toute une série de perceptions, dont l'expérience et l'observation reconstituent les intermédiaires. L'espace et le temps ne sont pas un point de départ, mais un aboutissant. Ces formes ne sont pas universelles et nécessaires ; leur sens, leur portée, leur évaluation, leur usage varient avec les individus, avec les sociétés, avec les degrés de civilisation et de culture, avec les modifications de l'organisme. L'expérience, l'observation scientifique et méthodique, donnent tort à Kant sur toute la ligne.

(1) Il cite Wyttenbach, mais c'est pour l'approuver. Wyttenbach, que nous n'avons pas eu sous les yeux, résume ainsi le raisonnement de l'Esthétique : « Kant a remarqué que toutes les perceptions sensibles étaient dans l'espace et le temps, ce que personne ne songe à contester. Il en a déduit que ce qui n'était pas sensible, n'était pas dans l'espace et le temps : « das sei ebenso unbedacht und verfehlt, wie wenn man z. B. folgendermassen schliessen wollte : alle Hunde haben vier Füsse ; folglich hat alles, was nicht Hund ist, nicht vier Füsse ».

(2) Cf. Vaihinger, *op. cit.*, II, p. 287.

(3) *Ibid.*, p. 289.

Nous pourrions laisser passer cette objection. A parler en toute rigueur, elle ne touche pas le point qui nous occupe pour le moment. Nous supposons faite par Kant la preuve de l' « *apriorité* », comme on dit parfois. Nous supposons qu'il a démontré le caractère antérieur à toute expérience, des formes de l'espace et du temps, et nous ne cherchons à élucider qu'un seul problème. Ces formes, supposées *a priori,* sont-elles nécessairement subjectives? C'est de cette subjectivité que nous parlons, c'est elle que nous analysons et non pas l'apriorité, ni les arguments qui sont censés l'établir.

Or, que les formes de l'espace et du temps soient des intuitions primitives, universelles, et « toutes faites dans l'esprit », ou qu'elles soient des notions dérivées, complexes, particulières, et construites par morceaux; elles peuvent, dans une hypothèse aussi bien que dans l'autre, demeurer des formes subjectives. Si elles sont dérivées, elle ne sont évidemment plus *a priori,* mais elles ne cessent pas pour autant de rester tout idéales. Ne voyons-nous pas des psychologues, très épris de constatations positives, très persuadés que la métaphysique est une question de laboratoire et rien de plus, se rallier pourtant à un système d'interprétation du réel, franchement et radicalement idéaliste?

Dérivées de l'expérience ou antérieures à toute expérience, les formes de l'intuition peuvent donc dans les deux cas rester des formes subjectives, et à ce titre, nous pourrions nous abstenir de prendre parti entre ces deux hypothèses.

Mais quelle que soit la valeur des arguments kantiens en faveur de l'apriorité de l'espace et du temps; même en supposant que tous ces arguments soient nuls; même en soutenant qu'ils se basent tous sur une doctrine des jugements synthétiques radicalement erronée (1); il reste vrai que contre ces arguments, contre leur conclusion, la psychologie empirique, l'observation savante ne peuvent rien; parce que la question que traite l'Esthétique ne relève pas des méthodes expérimentales. Kant n'examine pas la genèse psychologique de la notion

(1) C'est le point de vue que l'on trouvera magistralement exposé et mis en parfaite lumière par le P. Auguste Valensin dans son article *Criticisme kantien.* Cf. Dictionnaire apologétique (d'Alès).

d'espace ; ni même la richesse plus ou moins grande que cette notion, ou celle du temps, peut acquérir par voie d'associations ; ni les aspects divers que revêt le « contenu » de ces formes de la sensibilité. Il les prend à l'état pur et étudie leur fonction essentielle ; c'est-à-dire qu'il les prend dans un état où le psychologue est à jamais incapable de les saisir par l'observation, et qu'il les étudie dans une fonction qui, comme telle, n'apparaît pas dans l'expérience. La question d'origine psychologique est tout à fait étrangère à la recherche et à l'analyse critique. Kant ne suppose qu'une donnée, et cette donnée, il établit d'ailleurs qu'elle est nécessaire. Il suppose que deux sensations instantanées ne peuvent être simultanées, sous peine de se fondre en une seule ; parce que nous ne pouvons vivre simultanément deux instants de la durée : toutes nos sensations sont donc successives dans le temps. Il suppose encore, c'est la même supposition appliquée cette fois aux sensations externes, il suppose que deux objets de sensation ne peuvent être au même instant au même point de l'espace, sous peine de se confondre en tant qu'objets de sensation ; parce que nous ne pouvons expérimenter deux espaces qui n'en feraient qu'un : toutes nos sensations externes sont donc localisées dans l'étendue.

Chercher dans la psychologie empirique des arguments ou des « faits » à opposer à l'Esthétique transcendantale, c'est imiter ces bons positivistes, niant l'intelligence, parce que jamais on ne la « voit » opérer sans images ; ou refusant d'admettre une substance spirituelle, parce que la loi de la gravitation universelle s'y oppose. Aucune science ne peut remonter au-delà des principes qui la régissent ; aucune observation ne peut permettre de conclure sur ce qui est la condition de toute observation. La psychologie empirique, de par sa méthode même, ne peut livrer que des résultats d'observations : *elle emploie la sensation pour juger de la sensation, par conséquent, elle est à tout jamais incapable de prononcer sur ce qu'est la sensation comme telle.* La géométrie, s'occupant des figures, est pareillement incapable, par son essence même, de nous dire ce que c'est qu'une figure, car, pour la connaître comme telle, il faudrait la ramener à un genre supérieur qui

n'est plus celui de la figure ; de même que pour expliquer l'homme en tant qu'homme, il faut le ramener au genre animal dont il est une espèce.

Nous nous excusons de rappeler ici des principes de méthode, qu'on trouverait très clairement exposés chez saint Thomas, par exemple : mais c'est précisément parce qu'ils sont si élémentaires qu'ils sont aussi tout à fait fondamentaux, et qu'à les ignorer ou à les méconnaître, on s'égare sur ce qui est, non pas l'accessoire, mais l'essentiel.

b) Revenons au raisonnement de Kant. Prenons la majeure. Les déterminations objectives des choses en elles-mêmes ne peuvent être l'objet d'une intuition *a priori*.

Voilà, dit-on, l'erreur énorme, l'erreur capitale ; cette majeure, Kant n'a pas un mot pour la prouver. Il la jette en avant comme un axiome qui s'impose par lui-même, et à l'examen cet axiome aventureux se révèle n'être qu'un gros paralogisme. Il ne tient pas.

Kant affirme sans hésiter que ce qui est *a priori* dans l'intuition ne peut être dans la chose elle-même. Au fond de cette affirmation nous trouvons ce syllogisme étrange.

L'intuition pure est connue *a priori*.

Or, les déterminations objectives des choses ne sont pas une intuition pure.

Donc les déterminations objectives des choses ne peuvent être connues *a priori*.

Le *non sequitur* est évident. Qu'on se rappelle le raisonnement-type proposé par Vaihinger : « Les chiens sont quadrupèdes, donc les serpents, n'étant pas des chiens, n'ont pas quatre pattes. » Kant démontre que l'espace et le temps sont *a priori*, qu'ils sont donc dans l'esprit, et il conclut, sans qu'on sache pourquoi ; que l'espace et le temps sont *seulement a priori*, que l'espace et le temps ne sont *pas ailleurs* que dans l'esprit. Il passe de l'apriorité à l'idéalité, et c'est ce passage qui est mortel.

En effet, dit Vaihinger, reprenant pour son compte l'objection de Trendelenburg, on ne voit pas comment Kant exclut cette hypothèse, qu'il semble n'avoir pas même remarquée et suivant laquelle l'Espace et le Temps seraient *à la fois* dans

l'esprit et dans les choses ; dans l'esprit, comme formes *a priori ;* dans les choses, comme qualités réelles (1). N'est-il pas plus raisonnable d'admettre la conformité foncière de l'esprit et des choses, que d'affirmer gratuitement leur complète hétérogénéité ; que de soutenir, sans ombre de preuves, qu'une forme appartenant à l'esprit est, par le fait même, incapable d'appartenir à l'objet ? Pourquoi donc ne pourrions-nous concevoir un harmonieux parallélisme entre la faculté de connaître et le monde des choses en soi, l'esprit jouant le rôle d'image ou de reflet, le réel celui de foyer ou d'original ? Tout ce que l'esprit découvrirait *a priori* dans l'espace et dans le temps vaudrait aussi pour les choses, parce que celles-ci seraient revêtues des qualités correspondantes ? Il va sans dire que l'esprit, image ou reflet, serait une image autonome quoique fidèle ; un reflet indépendant quoique pareil. Nous obtiendrions ainsi deux séries ou, si l'on veut, deux lignes, deux ordres de réalités concordantes et symétriques : la réalité interne et la réalité externe. Qui nous interdit d'imaginer pareil système ?

L'hypothèse est bizarre, dira-t-on ; elle est baroque, sa bizarrerie même la condamne.

Mais en quoi est-elle plus baroque qu'une autre ? Elle ne l'est certes pas plus que cette étrange théorie, à laquelle elle s'oppose, et qui enferme toute la réalité de l'espace et du temps, les étendues stellaires et la durée des siècles, « dans notre tête », comme dans une boîte à merveilles. Et quand bien même on l'estimerait baroque, depuis quand la métaphysique est-elle devenue affaire de goûts personnels, de préférences, de sobriété classique et d'atticisme ?

L'hypothèse en tous cas est superflue ! Pourquoi, dit-on encore, imaginer une réalité, étendue et étalée, pour ainsi dire sur deux rubans parallèles, dans l'esprit et dans les choses ? Pourquoi maintenir ensemble la copie et l'original ? Ils font double emploi. L'un des deux est inutile.

(1) *Op. cit.*, p. 289. « Warum sollte denn eine apriorische Anschauung, wie die Raumvorstellung, nicht auch doch noch *zugleich* als objective Eigenschaft, den Dingen angehören können » et plus loin, il ajoute : « Es werden aber viele... sogar eine besondere Teleologie der Natur darin erblicken, dass die *a priori* angeschaute Bestimmung auch *zugleich* den Dingen selbst angehöre. »

Plaisante raison, vraiment, que cet appel à l'économie et singulière philosophie, qui supprime les « superfluités » ontologiques, comme on biffe au budget les postes inutiles ! La question n'est pas de savoir si cette double réalité répond à un besoin, mais de quel droit on peut lui nier l'existence. N'y a-t-il que les choses « utiles », qui trouvent à se loger dans « l'ample sein de l'être » ? Après tout, c'est possible ; mais encore faut-il le démontrer (1). Et tant que la démonstration n'est pas faite, personne ne peut, sans témérité, préjuger la conclusion. Or, à cette démonstration, Kant n'a même pas songé. Dans toute l'Esthétique on n'en découvrira pas la moindre trace (2). Il reste donc, conclut-on, que dès le début de son œuvre, le raisonnement de Kant est en défaut. La Critique présente une crevasse, une crevasse énorme, tellement évidente qu'il faut être aveugle pour ne pas la voir. Entre l'apriorité des formes de l'intuition sensible et leur idéalité, aucun lien de logique un peu ferme n'établit de passage. Kant saute à pieds joints au-dessus de cet abîme : « L'espace et le temps sont dans l'esprit, dit-il, ils ne sont donc que là », ou bien encore : « Tout ce que je connais par mon expérience sensible est dans l'espace et le temps ; donc ce qui est en dehors de cette expérience est aussi en dehors de l'espace et du temps. » Voilà comment aurait raisonné celui qui a voulu dicter à « toute métaphysique future » les lois qui lui permettront « de se présenter comme science ». Ce logicien, qu'on voulait nous faire vénérer comme un modèle de probité scrupuleuse dans ses raisonnements ; cet esprit si posé, si retenu, si sage et si lucide ; ce penseur circonspect et méticuleux, à la démarche lente, aux gestes graves... nous apprenons tout à coup qu'il s'est mué en acrobate aventureux et maladroit ; qu'aux passages difficiles il se tire d'affaire par de ridicules pirouettes

(1) *Ibid.* : « Wir wollen ja zugestehen, dass es gegen die *lex parsimoniae* in der Natur verstösst, wenn das der Fall wäre ; aber wir können doch mindestens verlangen dass der Autor etwas nicht als eine unumstössliche Prämisse behandle, was in der Tat im günstigsten Falle nur einige Wahrscheinlichkeit für sich hat. »

(2) Il s'agit évidemment de la seule Esthétique. Peu importe donc que Kant ait entrepris ailleurs une théorie et une critique de la téléologie. La question est de savoir si le raisonnement, tel qu'on le trouve dans la première partie de la *Critique de la raison pure*, est correct ou non.

dialectiques, et qu'en fin de compte, cet astrologue solennel ne manque jamais une occasion de se laisser choir dans les puits.

Vraiment, toute ironie facile mise à part, il faut reconnaître que si l'objection proposée touche réellement la théorie kantienne, si la « lacune » que l'on signale coupe en deux tronçons indépendants les prémisses de l'Esthétique et sa conclusion, Kant est un pitoyable logicien. Son erreur est une erreur d'écolier.

En 1840, Trendelenburg dénonça nettement l' « inexplicable » lacune de la Critique (1). Il n'était d'ailleurs pas le premier. Dès l'apparition de l'ouvrage, les interprètes s'étaient heurtés à la même difficulté ; quelques-uns avaient formulé l'objection de Trendelenburg, avec une pénétration et une lucidité qu'on ne devait guère dépasser depuis. Leurs remarques n'avaient pas suscité grand émoi. Cette fois Kuno Fischer releva le gant (2). Nous ne referons pas l'histoire de ce débat. Vaihinger en a donné un aperçu sommaire. La discussion dégénéra trop vite en bataille, on se renvoya les reproches d'incompréhension et d'ignorance. Les esprits s'échauffèrent, les idées n'en devinrent pas plus lumineuses. Une seule chose apparut de plus en plus nettement ; le fait du désaccord.

On essaya de « sauver » la logique de Kant, de combler la lacune, de jeter un pont sur la « crevasse ».

Sans doute, la « troisième hypothèse » devait être considérée, celle qui ne confinant l'espace et le temps ni dans l'esprit seul, ni exclusivement dans les choses, les mettait à la fois dans les deux. Mais cette hypothèse, Kant n'avait-il pas pris soin de l'écarter en la réfutant ? Le parallélisme entre les formes de l'esprit et les propriétés des choses, examiné dans l'Analytique, y était rejeté sous le nom d'harmonie prééta-

(1) Dans ses *Logische Untersuchungen*, il résumait ainsi le raisonnement de l'Esthétique kantienne. « Raum und Zeit sind *a priori*, weil notwendig und allgemein ; und wenn *a priori*, so sind sie subjectiv ;... also *nur* subjectiv. » Plus tard, après que Kuno Fischer eut essayé de lui répondre, il reprenait la question dans les *Historische Beiträge zur Philosophie*. (Bd. III, 1867) sous ce titre significatif : « Ueber eine Lücke in Kants Beweis von der ausschliessenden Subjectivität des Raumes und der Zeit. » Cf : Vaihinger. *op. cit.*, p. 290-291.

(2) En 1865, dans sa *Logik und Metaphysik*, 2e édition.

blie (1). Kant démontre victorieusement que la nécessité de nos concepts ne peut être justifiée que si ces concepts rendent possible l'expérience. Vouloir poser la nécessité dans les choses en soi, et aussi dans l'esprit, dit-il ; supposer par conséquent que les choses, telles qu'elles sont, sont indépendantes, quant à leur essence, du sujet percevant, tout en lui étant nécessairement conformes ; en faire le terme de la connaissance, sans leur permettre d'en être en aucune façon le produit ; c'est évidemment ramener la justification de la nécessité objective, sa « déduction », à la constatation brutale d'un fait intérieur, d'une contrainte psychologique individuelle ; partant, sans portée générale. Le motif dernier de ma certitude ne pourrait être trouvé dans l'objet lui-même, puisque la correspondance de ma connaissance et de son objet, toute factice, tout artificielle, serait essentiellement étrangère à ces deux termes, en tant que tels. Faire appel à cette hypothèse du parallélisme de l'esprit et des choses, c'est donc, en fait, miner toute certitude objective, toute nécessité scientifique. Dès lors, pour passer de l'apriorité à l'idéalité des formes de l'intuition ; pour jeter un pont sur la crevasse du système, il suffirait d'appliquer le raisonnement qu'on vient de lire, aux problèmes traités dans l'Esthétique. Puisque rien ne nous « garantit » que la chose en soi ait des propriétés correspondant à nos formes sensibles *a priori;* puisque cette correspondance est en tout cas purement accidentelle et étrangère à la fonction de facteurs de connaissance ; puisque donc elle n'entre pas dans l'essence de la connaissance comme telle, et qu'on ne peut l'en déduire ; poser cette correspondance comme un fait, c'est faire dépendre la certitude scientifique d'une hypothèse invérifiable et toute gratuite, et, puisque la solidité d'une chaîne est celle de son anneau le plus fragile, c'est rendre toute science hypothétique et invérifiable.

Cette façon de défendre le raisonnement kantien mis en cause est en réalité assez maladroite, et ceux qui croient à l'existence de la « lacune », ceux qui cherchent à voir com-

(1) Cf. Kr. d. r. V., éd. Vorländer, p. 135 ; et pp. 124-125, de la seconde édition (celle de 1787).

ment on peut passer de l'apriorité à l'idéalité, n'ont pas de peine à le montrer. Comment donc ! Il faut un raisonnement pour conclure du premier de ces termes au second, il faut un « pont sur la crevasse », et ce raisonnement nécessaire, Kant ne songe à le formuler que cinquante pages plus loin ; ce pont, il ne le jette pas sur la crevasse au moment où il nous invite à la franchir, mais il le construit dans une autre section de son ouvrage, quand nous nous trouvons déjà en pleine Analytique. De quel droit conclut-il donc aussi triomphalement son Esthétique, et pourquoi nous répète-t-il sans cesse que l'espace et le temps ne peuvent absolument pas être dans les choses en soi ; qu'il l'a démontré irréfutablement, et que celui qui n'en demeure pas convaincu, n'a rien compris à ses théories ? Si son livre est écrit à rebours, qu'il nous avertisse donc de le lire à l'envers !

D'ailleurs, examinons cette preuve de plus près. Le passage de l'Analytique sur lequel elle s'appuie a été, comme d'autres passages analogues, ajouté dans la seconde édition. Nous nous trouvons donc devant une retouche. Pourquoi Kant s'avise-t-il, après coup, d'intercaler à pareil endroit tout un raisonnement ? Il a donc lui-même senti le défaut de sa logique, il a vu la « lacune ». Tardive et gauche, sa réponse embarrassée est déjà presque un aveu.

Bien plus, cet aveu ne remédie à rien. La preuve qu'il nous apporte ne résiste pas à l'examen. Dans l'Analytique, elle garde un sens, elle joue un rôle ; transportée dans l'Esthétique, par les avocats mal inspirés du kantisme, elle perd toute signification. Elle revient, en effet, à soutenir que la « troisième hypothèse », posant l'espace et le temps à la fois dans l'esprit et dans les choses, ruine la certitude scientifique. Mais pourquoi donc Kant a-t-il pris la plume ? N'a-t-il pas voulu montrer contre Hume, que cette certitude était possible, qu'elle existait, qu'on pouvait la justifier ? C'est là sa tâche, c'est le problème qu'il veut résoudre, et dès le début de la Critique, il nous demande de le considérer comme définitivement résolu ; il écarte les hypothèses gênantes, par ce seul motif qu'elles l'empêchent de prouver ce qu'il veut ! « Je vais vous démontrer, dit Kant, que le nombre des étoiles est impair. En

effet, supposez un instant qu'il ne le soit pas, eh bien ! dans ce cas, je ne pourrais venir à bout de prouver qu'il l'est. »

Décidément, il y a des façons désastreuses de défendre l'exactitude de la Critique, et pour épargner à Kant une bévue, il est dangereux de lui prêter trop de sottises.

D'autres tentatives ne sont guère plus heureuses. Kuno Fischer a jeté sur la « crevasse » ce raisonnement emprunté d'ailleurs presque textuellement à la déduction métaphysique de l'espace : « Si l'espace est à la fois dans l'esprit et dans les choses, il y aura deux espaces : un espace subjectif et interne ; un espace objectif, externe ; or, c'est ce qui est impossible. »

Pourquoi donc est-ce impossible? demandera-t-on. Pourquoi ne pouvons-nous pas supposer deux espaces, réels, correspondants et parallèles? L'un d'eux serait *a priori,* dans le sujet, l'autre dans les choses. Si l'hypothèse est absurde, qu'on nous le montre. Or Kant n'a pas un seul mot pour la rejeter.

Kuno Fischer dit encore : « Si une chose en soi, indépendante de l'intuition sensible est dans l'espace, les jugements mathématiques deviennent des « jugements d'expérience », ils cessent d'être universels et nécessaires. »

Mais tout d'abord, répond Vaihinger (1), il ne s'agit pas de prouver la subjectivité, l'idéalité des formes de l'intuition sensible, il s'agit de savoir si cette idéalité peut être déduite de leur apriorité. Le recours aux jugements mathématiques et à leur nécessité est donc tout à fait en dehors de la question. Oui, ou non, peut-on, du fait que l'espace et le temps sont *a priori,* en déduire immédiatement, c'est-à-dire déduire de cette apriorité même, qu'ils sont subjectifs? Invoquer ici les jugements d'expérience, c'est reconnaître que l'apriorité à elle seule ne suffit pas à fonder la subjectivité ; c'est donner implicitement gain de cause à l'objection.

Et puis, il n'est pas du tout prouvé que, dans l'hypothèse

(1) Cf. *op. cit.*, p. 293-294. Dans sa *Geschichte der neueren Philosophie*, 3e éd. 1882, III, Bd.. p. 347, Kuno Fischer a encore simplifié son argumentation : « Nennen wir alle Objecte, die unabhängig von unserer Anschauung sind, Dinge an sich, so leuchtet ein, dass Raum und Zeit, weder selbst solche Dinge, noch auf dieselben irgendwie anwendbar sind », et plus loin : « Als Dinge an sich genommen oder auf solche bezogen, sind sie nicht bloss ungültige, sondern wiedersinnige Vorstellungen. » Parfait! mais encore faudrait-il le montrer.

attaquée par K. Fischer, les jugements mathématiques deviennent des jugements d'expérience. Ils restent ce qu'ils sont ; des jugements *a priori,* puisqu'ils se fondent sur la forme pure de l'intuition sensible. Il se fait que, *de plus,* ils s'accordent avec les qualités de la chose en soi ; mais s'ils s'accordent avec elles, ils n'en dérivent pas ; ils restent donc parfaitement *a priori.* Sans doute Kant n'en veut rien savoir. Dans les Prolégomènes, parlant de la possibilité de la mathématique pure, il affirme sans hésitation que « si notre intuition avait la propriété de représenter les choses, comme elles sont en soi, il lui serait impossible d'être encore *a priori,* toutes les intuitions de ce genre étant empiriques (1) ». Mais ce n'est là qu'une affirmation analogue à celle de la Critique, et tout aussi arbitraire, et le motif que Kant expose pour la soutenir est une flagrante pétition de principe : « Le contenu de l'objet tel qu'il est en soi, je ne puis le connaître que lorsque cet objet m'est présent, m'est donné. » Conclusions évidemment fausses tant qu'on n'a pas rejeté l'hypothèse du parallélisme entre les formes *a priori* et les déterminations réelles de la chose en soi.

Pour rejeter cette hypothèse, pour prouver que Kant lui-même l'avait rejetée, on exhuma des fragments de correspondance. La preuve, qui justifiait le passage de l'apriorité à l'idéalité, le pont sur la crevasse, on le découvrait dans une lettre du 21 février 1772, adressée par Kant à Marcus Herz. On le retrouvait encore sur une de ces feuilles volantes, recueillies avec les liasses du vieux professeur, et que Reicke s'est chargé de publier. Mais, après examen, il paraît bien que la lettre à Marcus Herz traite d'un problème tout différent, et que le manuscrit publié par Reicke est, sur ce point, postérieur à la Critique.

Il nous paraît inutile de poursuivre plus longtemps cet exposé. Les raisons alléguées pour justifier chez Kant le passage de l'apriorité des formes de l'espace et du temps à leur idéalité ; ces raisons, telles que nous les avons reproduites, sont notoirement insuffisantes. Mais elles ne démontrent qu'une chose, c'est que Kant, dans ce litige, a été mal servi par ses

(1) *Proleg.*, I. Teil, § 9 (éd. Schulz, p. 59).

disciples. *La question de fond reste entière.* C'est elle que nous allons examiner à présent.

Que faut-il penser du raisonnement de Kant? Y a-t-il vraiment une crevasse, une lacune logique dans la déduction des formes de l'intuition pure ? Kant a-t-il le droit de conclure, comme il le fait, de l'apriorité de l'espace et du temps à leur idéalité ? A-t-il le droit de dire : « L'espace et le temps sont *a priori, donc* ils n'appartiennent pas aux choses telles qu'elles sont en soi » ?

A la question *ainsi posée,* la réponse ne nous paraît pas douteuse. Le raisonnement de Kant est tout à fait légitime. Le passage de l'apriorité à l'idéalité est nécessaire, il est prouvé. L'objection de Vaihinger, Trendelenburg, etc..., ne porte pas.

Qu'on veuille bien prendre la peine de le remarquer. *Nous ne prétendons pas que Kant ait victorieusement établi le caractère* a priori *de l'espace et du temps ;* nous disons, et c'est sur ce point seul que roule cette discussion, « une fois admise l'apriorité des formes de l'espace et du temps, par une conséquence nécessaire et immédiate, il faut admettre aussi que ces formes ne sont pas dans les choses en soi ».

Reprenons, en effet, l'objection de Trendelenburg, Vaihinger..., cette objection qui paraît d'abord si pressante :

Kant a démontré que les formes sont *a priori,* qu'elles sont donc dans l'esprit. Il ne peut en conclure qu'elles ne sont nulle part ailleurs. Il nous reste donc permis d'admettre qu'elles sont tout à la fois *et* dans l'esprit, *et* dans les choses.

L'objection est spécieuse, mais elle méconnaît la véritable position du kantisme, elle ne l'atteint donc pas. Dire que les formes de l'espace et du temps sont dans l'esprit, et que comme formes, comme facteurs de connaissance, elles ne sont que dans l'esprit, ce n'est pas affirmer que toutes les réalités spatiales et temporelles soient dans l'esprit, et seulement dans l'esprit. Les deux énoncés sont si loin d'être identiques qu'il y a entre eux toute la différence de l'idéalisme au criticisme ; et c'est parce qu'on les confond qu'on parle d'une « troisième hypothèse », d'un parallélisme entre la « réalité du dedans » et la « réalité du dehors », entre l'esprit, considéré comme facteur complet de connaissance, et indépendant des choses en

soi, et ces choses elles-mêmes, considérées comme totalement étrangères à l'acte de connaissance dans sa production.

L'originalité du criticisme consiste précisément à distinguer deux espèces de « choses » : les choses telles qu'elles nous apparaissent, et les choses telles qu'elles sont en soi ; et au terme de son Esthétique, Kant, croyant avoir prouvé que l'espace et le temps sont dans l'esprit, conclut qu'ils sont donc nécessairement dans les choses telles qu'elles nous apparaissent, et que, *par conséquent,* ils ne peuvent être dans les choses telles qu'elles sont en soi. Et lorsqu'on objecte à Kant que l'espace et le temps, tout en étant des formes *a priori,* peuvent fort bien être aussi des qualités réelles des objets, on lui oppose, en guise d'argument, sa propre formule, mais en oubliant de dire de quels objets on veut parler (1). Pour Kant, l'espace et le temps sont dans les objets, ou plus exactement, les objets sont dans l'espace et le temps, puisque ces formes de l'intuition sont empiriquement réelles, puisqu'elles sont une des conditions de ces objets, puisqu'aucun d'entre eux ne pourrait être, si on supprimait ces conditions.

La question n'est donc pas de savoir si, pour Kant, l'espace et le temps sont seulement dans l'esprit ou aussi dans les choses. Le problème ainsi posé est illusoire. Kant a délibérément choisi la seconde alternative du dilemme. On ne peut lui reprocher de n'avoir songé qu'à la première. La vraie question, le véritable nœud de la difficulté est de décider si l'espace et le temps, qui sont dans les choses, sont seulement dans les choses, telles qu'elles m'apparaissent ou aussi dans les choses telles qu'elles sont.

Essayons de le montrer plus en détail.

L'espace et le temps, dit Kant, sont formes pures *a priori* de la connaissance sensible ; par leur union avec la matière, le contenu, le « divers » de la sensation, ces formes produisent une

(1) Cf. Proleg. I, Teil., § 10 (fin) : « Raum und Zeit, eben dadurch, dass sie reine Anschauungen *a priori* sind, beweisen, dass sie blosse Formen unserer Sinnlichkeit sind, die vor aller empirischen Anschauung, d. i. der Wahrnehmung wirklicher Gegenstände vorhergehen müssen und denen gemäss Gegenstände *a priori* erkannt werden können, aber freilich nur wie sie uns erscheinen. » Le « *eben dadurch* » que Vaihinger (*op. cit.*, II, 278) déclare incompréhensible sera expliqué plus loin.

« *Erscheinung* », un phénomène (1), c'est-à-dire la chose telle qu'elle m'apparaît. Cette chose est réelle, elle est réelle comme tous les objets de l'expérience, comme l'expérience elle-même ; elle est réellement dans l'espace et le temps. Ce n'est pas là une apparence, une illusion subjective, c'est une vérité presque évidente (2). Et, en effet, on ne pourrait appeler cette réalité phénoménale une apparence subjective, une sorte de rêve intérieur, qu'en l'opposant à un autre type de réalité, jugée seule consistante, seule vraiment réelle ; à peu près comme on oppose la réalité du rêve à celle de la veille. Cette réalité d'un autre ordre, cet arrière-plan métaphysique qui se dissimulerait sous le rideau de nos aspects intérieurs, ce ne pourrait être que la chose telle qu'elle est en soi, indépendamment de nos modifications subjectives, dans son être propre et subsistant. Mais cette réalité indépendante, distincte, par hypothèse, de tout ce que je puis expérimenter est donc irrémédiablement inaccessible à mes sens ; elle ne peut donc empêcher la réalité empirique d'être réelle, d'être vraie absolument, objectivement, dans son ordre. Les objets de rêve sont des objets fictifs, parce qu'une autre expérience est possible par rapport à ces mêmes

(1) Nous prenons le terme « phénomène » au sens large, sans nous demander si les catégories n'en sont pas un facteur essentiel.

(2) Dans la dissertation de 1770 « *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* » Kant a formulé très nettement son opinion sur ce point, et il l'a motivée. On sait que la Dissertation passa presque tout entière dans l'Esthétique. Au point de vue de la connaissance sensible, la doctrine des deux écrits est exactement la même ; la théorie de la connaissance intellectuelle seule est différente, mais elle l'est entièrement. « Patet sensitive cogitata esse rerum repræsentationes, *uti apparent;* intellectualia autem, *sicuti sunt.* » (Sectio II, § 4). Cette seconde partie sera modifiée dans la Critique. La chose en soi, la « res sicuti est » ne sera plus l'essence de la chose, mais seulement l'essence de l'objet, en tant qu'objet, c'est-à-dire l'ensemble des conditions nécessaires pour qu'il soit objet. La chose en soi n'aura donc plus dans la Critique aucun caractère individuel et concret, par elle-même. C'est ce qui marque le progrès, ou si l'on préfère, le recul de la Critique sur la Dissertation. Mais pour ce qui regarde l'objectivité de la connaissance sensible, les positions restent les mêmes : « Quamquam autem Phænomena proprie sint rerum species... neque internam et absolutam objectorum qualitatem exprimant : nihilo tamen minus illorum cognitio est verissima..., cum veritas in judicando consistat in consensu prædicati cum subjecto dato, conceptus autem subjecti, quatenus est Phænomenon, non detur nisi per relationem ad facultatem cognoscendi sensitivam, et secundum eamdem etiam prædicata dentur sensitive observabilia, patet, repræsentationes subjecti atque prædicati fieri secundum leges communes, adeoque ansam præbere cognitioni verissimæ. (Sect. II, § 11.) Cf. aussi, Sectio III, § 14, n. 6, et § 15, E.

objets. Pouvant m'apparaître tels qu'ils sont, quand je suis à l'état de veille, ils deviennent subjectifs, quand je les imagine pendant le sommeil. Ils sont jugés par l'expérience, puisqu'ils se donnent comme objets d'expérience ; mais l'expérience elle-même garde toujours sa valeur propre, sa valeur de fait initial et inévitable, son « objectivité ». On ne peut définir l'objectivité du sensible qu'en fonction de cette expérience.

La réalité empirique n'est pas la réalité en soi, mais ceci ne l'empêche pas d'être une réalité. Elle est essentiellement mêlée à la forme subjective de l'intuition, mais elle n'est pas pour autant identique à cette forme subjective. Posons un triangle, enlevons-lui un côté ; il cesse d'être triangle, et pourtant le triangle n'est pas identique à son côté. Posons la réalité de l'expérience, les choses telles qu'elles m'apparaissent ; enlevons la condition subjective qui lui est essentielle : les formes de l'espace et du temps ; la réalité empirique disparaît, nous dit Kant, et pourtant cette réalité n'est pas identique à ses conditions subjectives.

L'objection formulée plus haut ne mord donc pas sur le système kantien. En effet, nous nous permettons de le redire encore une fois, pour Kant, l'espace et le temps ne sont pas dans l'esprit seul, sinon en tant que formes *a priori,* c'est-à-dire comme principes de connaissance réelle ; ils sont *dans* les choses, telles qu'elles m'apparaissent, dans l'objet empirique, puisque cet objet ne peut être constitué que par la forme subjective et le contenu, « fourni du dehors ». Cet objet empirique n'est donc pas un objet illusoire ; il ne s'oppose pas à une autre réalité qui, elle, serait le vrai terme de la connaissance objective. C'est un objet parfaitement réel, et dont l'esprit ne peut que déterminer généralement avant toute expérience qu'il doit être dans l'espace et le temps.

Loin donc que ces formes *a priori* soient confinées dans le sujet, où on ne voit pas bien ce qu'elles pourraient faire et où certainement elles n'arriveraient à produire aucune espèce de connaissance ; elles appellent essentiellement un « divers » à unifier, un multiple, un donné, *quelque chose* venant du dehors, et en union duquel elles pourront former une réalité complète. Ce sont des principes de l'objet comme tel, de l'objet sensible

et expérimental. Kant n'a jamais prétendu que l'espace et le temps devaient rester étrangers à « toute réalité en dehors de l'esprit ». Il les a seulement exilés de la chose en soi.

Mais c'est précisément ici que l'objection se renouvelle. Elle se présente sous un autre aspect, et peut, à la faveur de ce déguisement, paraître parfois plus efficace.

Soit, dira-t-on, Kant admet que les formes de l'intuition sensible existent à la fois dans l'esprit et dans les choses telles qu'elles nous apparaissent. La raison qu'il en donne n'est même pas trop mauvaise. « Ces formes de l'intuition sont des principes partiels d'une *chose* totale, qui est la réalité empirique. Ils sont donc bien dans cette réalité. » Mais l'arbitraire de sa conclusion n'en devient que plus manifeste. L'espace et le temps, dit-il, sont dans les choses telles qu'elles m'apparaissent, ils ne sont *donc* pas dans les choses telles qu'elles sont. Nous retrouvons ici le même raisonnement exclusif, le même raisonnement boiteux. La difficulté est reculée, l'objection reste aussi nette. Kant répète encore une fois son syllogisme : « La réalité empirique est dans l'espace et le temps. Or la chose en soi n'est pas une réalité empirique. Elle n'est donc pas dans l'espace et le temps (1). »

Cet argument n'est pas décisif. Si nous ne nous trompons, il est même aussi faible que le précédent.

Et, en effet, que signifie, dans le langage de Kant, l'opposition de la chose telle qu'elle m'apparaît et de la chose telle qu'elle est en soi ? On vient de le voir, cette opposition n'est pas du tout celle qui existe entre l'apparence et la réalité. Ici la réalité se trouve dans les deux termes. La chose telle qu'elle m'apparaît est réelle, très réelle ; elle est « objective ». Son contenu est indépendant du sujet ; sa forme seule est *a priori* et subjective. La chose telle qu'elle est en soi, c'est la chose

(1) C'est à peu près l'objection que formule Ueberweg, en termes barbares mais assez clairs : « Unsere Nichtberechtigung zuzuschreiben, unser Nichtsagenkönnen (nicht auf Grund der Anschauung selbst sagen dürfen) dass die Räumlichkeit den Dingen an sich zukomme, eine (absolute und relative) Bestimmung derselben sei, ist von Kant fälschlich in eine Berechtigung abzusprechen, in ein Behauptendürfen, dass die Räumlichkeit nicht eine Bestimmung der Dinge an sich sei, dass sie denselben nicht zukomme, umgesetzt worden. » UEBERWEG-HEINZE, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 6e éd., 1883, III, Teil., p. 233, note.

indépendamment des conditions de ma perception sensible, subsistant dans son être propre, et dont on ne peut affirmer *a priori* que les conditions nécessaires de tout objet en général.

Dès lors, que peut vouloir dire cette formule : la chose telle qu'elle est en soi, indépendamment de ma perception, est dans l'espace et le temps ? Ces mots n'ont qu'un sens : *la chose en soi est identiquement la chose telle qu'elle m'apparaît ;* tout ce qui est vrai de l'une est vrai de l'autre. Elles ne sont plus qu'une seule et même réalité : à la fois phénomène, donc essentiellement dépendante des conditions subjectives *a priori* de la sensibilité ; et chose en soi, donc essentiellement indépendante de ces mêmes conditions.

En effet, l'espace et le temps étant des conditions *a priori* de la perception sensible, sont des conditions nécessaires du phénomène. Par leur moyen, je puis déterminer celui-ci d'une façon générale et quant à sa forme essentielle d'objet sensible. Si donc ce qui vaut pour le phénomène vaut aussi pour la chose en soi ; si les mêmes déterminations *a priori* s'appliquent à l'un comme à l'autre ; il faut bien que les conditions de l'existence du phénomène comme tel, soient aussi les conditions d'existence de la chose en soi. Et donc les choses *sont* aux mêmes conditions auxquelles elles apparaissent. Et comme les choses qui m'apparaissent ne sont possibles, en tant que telles, que par leur rapport essentiel avec le sujet percevant, il en va de même des choses en soi, c'est-à-dire qu'elles cessent d'être.

Par quelque côté qu'on envisage l'objection, on aboutit toujours au même résultat.

Quel est le terme, l'objet de ma connaissance sensible ? Si les choses en soi sont dans l'espace et le temps, c'est évidemment à elles que se termine ma connaissance. Le phénomène, la chose telle qu'elle m'apparaît n'a plus d'existence propre et distincte, puisqu'encore une fois les choses sont telles qu'elles m'apparaissent.

Peut-être serait-on tenté d'esquiver ces réponses en imaginant une distinction. La connaissance sensible se terminerait au phénomène, mais par surcroît la chose en soi, posée à l'arrière-plan, revêtirait les formes de l'espace et du temps,

« mimeraient » le phénomène. La connaissance atteindrait par ricochet cette chose en soi, en atteignant sa parfaite image. Saint Thomas ne dit-il pas : *Motus in imaginem rei prout est imago, et motus in rem sunt idem.* Il resterait donc possible de distinguer ontologiquement le phénomène et la chose en soi, tout en les supposant identiques au point de vue de leur fonction logique.

Pareille distinction n'est évidemment qu'un leurre. L'espace et le temps ne peuvent se *mimer*. On est à tel instant de la durée ou on n'y est pas ; mais il est impossible de *sembler y être* sans y être ou d'y être réellement « par imitation ». On est à tel point de l'espace ou on n'y est pas ; mais il est impossible d'imiter la localisation concrète d'un objet, d'être dans un espace exactement semblable à un autre et qui, cependant, en serait distinct. La chose est trop claire pour qu'on y insiste (1).

L'objection qui prétend donc réaliser les formes de l'intuition pure à la fois dans le phénomène et dans les choses telles qu'elles sont, cette objection ne peut conserver logiquement aucune distinction entre ces deux termes ; elle s'écroule donc d'elle-même, ou bien joue sur un dédoublement fictif qu'elle détruit tout en le supposant.

Résumons cette discussion.

— Du fait que les formes de l'intuition pure, espace et temps sont *a priori*, Kant peut-il conclure qu'elles sont seulement dans l'esprit et pas dans les choses ?

La réponse est simple. Kant n'a jamais conclu de la sorte. Les formes de l'intuition, se réalisent toujours dans des choses, dans des objets, et c'est par cette réalisation, c'est en recevant une « matière » qu'elles cessent d'être des formes vides, et prennent, avec une signification réelle, une valeur de connaissance empirique.

(1) Cf. *Prolégomènes*, I, Teil. § 13. Anmerkung II, *ad finem*. « Dire que la représentation de l'espace n'est pas seulement en parfaite harmonie avec les objets [tels qu'ils m'apparaissent], mais qu'elle est parfaitement semblable à l'objet [en soi] c'est une affirmation à laquelle je ne puis attacher aucun sens. C'est comme si on disait que la sensation du rouge est *semblable* à la qualité du cinabre, qui provoque en moi cette sensation. »

— Cependant Kant ne répète-t-il pas que les formes de l'intuition sont purement subjectives ?

Il le répète. Et cette affirmation est en parfait accord avec ce qui précède. Les formes de l'intuition, comme principes de connaissance sont toutes subjectives, mais le contenu de l'intuition, sa matière, ne vient pas du sujet, et le produit commun de ces deux principes de la réalité empirique sera un objet essentiellement dépendant du sujet, donc distinct de la chose en soi ; et pourtant irréductible au seul sujet, donc réel et objectif.

— Mais pourquoi la chose en soi ne serait-elle pas aussi dans l'espace et le temps ?

Parce que dans ce cas, la chose en soi serait telle qu'elle m'apparaît.

— Et quel en serait l'inconvénient ?

Les conditions de l'apparition des objets, c'est-à-dire les conditions de la possibilité du phénomène, deviendraient les conditions de l'existence même des objets, c'est-à-dire les conditions de la possibilité des choses en soi. Rien donc ne serait possible qui ne fût spatial et temporel ; rien qui ne dépendît essentiellement du sujet percevant ; un être en dehors de l'espace et du temps serait une contradiction, serait impensable. Toutes conclusions évidemment fausses, puisque l'espace et le temps ne sont pas du tout les conditions d'un objet en général, mais seulement les conditions d'un objet sensible.

Indépendamment de ces considérations, l'identification du phénomène et de la chose en soi ruine par la base l'objection que l'on oppose à l'argument kantien, et qui suppose l'espace et le temps, *tout à la fois dans chacun de ces deux termes.*

Le raisonnement de Kant, raisonnement assez simple d'ailleurs, si on consent à entrer dans la perspective de la Critique, se ramène donc à cette enfilade de propositions : « L'espace et le temps sont les conditions *a priori* de toute expérience sensible ; ils affectent donc nécessairement toutes les réalités qui nous apparaissent ; ces réalités sont donc essentiellement dépendantes du sujet percevant ; elles ne peuvent donc être les choses telles qu'elles sont en soi ; et par conséquent au moyen des formes de l'intuition, nous ne pouvons déterminer la nature de ces choses. »

Dans ce raisonnement, il n'y a aucune crevasse, et on n'entrevoit pas de lacune. On suppose évidemment que la preuve de l'apriorité est faite. Sur cette preuve il y a sans doute bien des réserves à formuler; mais une fois la conclusion admise, l'idéalité de l'espace et du temps n'en est qu'une suite immédiate et très logique.

Ce raisonnement est tout entier et explicitement reproduit dans l'Esthétique. On pourrait peut-être lui reprocher de ne pas démontrer comment les formes de l'espace et du temps ne sauraient être conditions de la possibilité des choses en soi. Si c'est là toute la crevasse dont on parle, elle tient uniquement au procédé d'exposition. Sa portée et son intérêt sont donc minimes, et il serait assez injuste d'en rendre Kant responsable. En effet, que veut dire pour lui le mot « possibilité »? Qu'est-ce que la « possibilité des choses en soi »? Ce mot, emprunté au vocabulaire de Wolff, a, chez Kant, un sens très précis; et il correspond exactement à ce que nous appelons aujourd'hui l'essence intelligible. Sur ce point, Riehl nous paraît avoir fait une lumière complète : la possibilité d'une chose, c'est sa « définition », son concept essentiel. Dire que l'espace et le temps ne sont pas conditions de la possibilité des choses en soi, c'est donc dire tout simplement que dans le concept de la chose en soi, l'espace et le temps n'entrent pas comme facteurs nécessaires; proposition tellement évidente que Kant pouvait se croire légitimement dispensé d'en donner la preuve.

Principes subjectifs, fondant cependant une connaissance objective, voilà donc tout à la fois la nature et la fonction des formes de l'intuition pure. Dès qu'on supprime le caractère d'objectivité de la connaissance expérimentale, dès qu'on enlève le caractère subjectif de l'espace et du temps, on tombe dans un réalisme précritique ou dans un idéalisme absolu; mais quelle que soit la valeur du système qu'on obtient, on laisse s'échapper ce qui est le caractère propre du criticisme.

En terminant, peut-être n'est-il pas inutile de tirer deux conclusions.

1) Au fond de l'objection que nous venons d'étudier, lui prêtant un sens, lui donnant un semblant de raison d'être et

une apparence d'efficacité, nous retrouvons la conception de la chose en soi, que nous avons tenté d'écarter définitivement dans notre première étude. Dès qu'on se représente la réalité, sectionnée en deux fragments ; dès qu'on pose une distinction ontologique entre le phénomène et la chose en soi, comme entre deux êtres complets, dont l'un serait au fond, l'autre à la surface ; l'un en arrière, l'autre en avant ; dès lors, en un mot, qu'on *imagine* le monde métaphysique, il est inévitable que le conflit surgisse et que la contradiction se décèle entre ces deux réalités, qu'il faut maintenir vis-à-vis l'une de l'autre, et priver alternativement de tout ce qui leur permet d'être réelles, objectives, connues ou connaissables. Inversement, dès qu'on consent à renoncer à cette interprétation trop matérielle, la difficulté s'évanouit, et pour peu qu'on y veuille réfléchir, on s'apercevra qu'il a suffi de substituer dans l'objection discutée une conception plus exacte de la chose en soi, à celle qui était implicitement supposée, pour venir à bout sans trop de peine des « incohérences » de l'Esthétique. Il y a peut-être là une confirmation indirecte.

2) L'agnosticisme kantien est réel. Les conclusions de la Critique sont inadmissibles. Il y a donc dans le système un vice, une erreur qu'il nous faut localiser et mettre en lumière. Nous avons vu que les catégories n'étaient pas responsables de cet agnosticisme des conclusions kantiennes. Faut-il prétendre qu'il découle de la subjectivité des formes de l'intuition ? Après ce qu'on vient de lire, la réponse est certaine, elle ne peut être que négative. Non, ce n'est pas l'Esthétique qui justifie les restrictions, que Kant impose à notre connaissance *métaphysique ;* ce n'est pas du tout parce que notre connaissance sensible est subjective dans une de ses conditions essentielles, ce n'est pas du tout parce qu'aucun objet ne peut m'être donné si ce n'est dans l'espace et le temps, ce n'est pas du tout parce que la chose en soi est introuvable dans le domaine du sens, que ma pensée est incapable de rien connaître, comme objet réel, au-delà des limites d'une expérience possible. On pourrait donc admettre l'Esthétique, sans être acculé aux conclusions déplorables de la Dialectique. L'erreur pernicieuse n'est pas là. Elle est dans le rôle essentiel attribué

à l'*intelligence;* dans la doctrine kantienne du pouvoir synthétique de la pensée, conçu comme purement accidentel et contingent. C'est sur ce point qu'il nous faudra revenir, dès que nous aurons expliqué la théorie du noumène positif et négatif.

L'agnosticisme kantien n'est pas empirique ; il est métaphysique. Pour Kant, l'expérience sensible n'est pas une apparence, une illusion subjective ; elle nous livre tout ce que son objet propre contient de réalité ; elle ne la « déforme » pas. Mais l'objet de l'expérience n'est pas la chose en soi.

Il reste donc que, suivant la philosophie critique, nous ne « voyons » pas les choses telles qu'elles sont. Et cependant nous ne les voyons pas autrement qu'elles ne sont. Nous les voyons telles qu'elles apparaissent. Si on a suivi jusqu'au bout cet exposé, il n'est pas difficile de voir comment les deux énoncés, en apparence contradictoires, s'harmonisent spontanément. Je ne vois pas les choses telles qu'elles sont ; je ne les vois pas autrement qu'elles ne sont. Car pour comparer les choses en soi aux choses telles qu'elles m'apparaissent, pour juger de leurs rapports de similitude, il faut les supposer « *dans un même genre* » ; il en faut donc faire des réalités complètes, qui peuvent se compter, qui sont entièrement déterminées, indépendamment l'une de l'autre ; il faut, en un mot, revenir explicitement à cette conception matérielle de la chose en soi, qui la considère comme la doublure invisible du phénomène. La chose en soi et le phénomène ne sont pas dans le même genre, sinon *reductive*. Il n'y a donc pas à les comparer. Dans l'expérience sensible, je ne vois pas l'âme spirituelle telle qu'elle est, je ne la vois pas autrement qu'elle est, je la vois telle qu'elle apparaît. Cette analogie (car ce n'est pas autre chose) peut servir à expliquer, nous ne disons pas à justifier ou à prouver, les conclusions de l'Esthétique et la théorie kantienne de la connaissance sensible.

PIERRE CHARLES, S. J.

(*A suivre.*)

REVUE CRITIQUE
D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ANTIQUE

Après une parenthèse un peu large sur la question hippocratique, nous revenons à la question plus générale des rapports de la science et de la philosophie avec (**15**) : A. Rivaud. *Recherches sur l'anthropologie grecque*. Revue Anthropologique. XXI. 5 (mai 1911), p. 157-181, XXI. 12 (décembre 1911), p. 457-474, XXII. 1. (janvier 1912), p. 20-28. Après une étude rapide de l'ethnologie grecque, A. Rivaud examine surtout l'anthropogénie et l'anthropologie.

A la question de l'origine des hommes, la première réponse est donnée par des fables. Cette anthropogénie légendaire revêt diverses formes. D'abord, la théorie des autochtones. Bien d'autres peuples que les Athéniens croient « être demeurés toujours sur le sol où leurs ancêtres avaient paru ». Mais comment sont apparus les premiers habitants ? Savants et philosophes répondent : ils y sont d'éternité. La foule répond : le sol même les a produits ; la terre d'Attique est, sans métaphore, la terre-mère. Primitivement, il n'y a qu'un autochtone : le héros éponyme. Ou bien, dans les généalogies divines des autochtones, revivent les plus vieilles formes magiques de la légende : fécondité des puissances naturelles, arbres, vent, sperme, sang. Puis interviennent, peut-être seulement à partir du vi^e siècle, et sous l'influence de l'orphisme, des divinités actives : mythes de Deucalion, de Pandore, de Prométhée. Parmi les multiples formes que revêt ce dernier mythe, « la légende de Prométhée créateur apparaît peut-être pour la première fois, vers le début du ve siècle, dans une épigramme de la poétesse Erinna » (174). Tous ces mythes seront interprétés par les philosophes. Je ne peux résumer la très intéressante étude de

M. Rivaud sur l'utilisation de ces mythes dans le *Timée* et les *Lois*. Mais je tiens à citer la conclusion (p. 178) : « De toutes manières, et il y faut insister, nous ne trouvons jamais en Grèce de représentations absolument primitives. Au VIIe et au VIe siècles avant notre ère, la culture grecque avait derrière elle un très long passé. Elle remplaçait elle-même des civilisations plus anciennes dont on commence à peine à soupçonner l'importance et la variété. Les conceptions grecques sur l'origine des hommes ne sont jamais des conceptions de primitifs, même quand on y retrouve le souvenir à demi effacé de représentations plus vieilles et plus sauvages... » A la légende, d'ailleurs, s'incorpore souvent, dès l'origine, un élément rationnel et, « cette interférence continuelle rend à peu près insoluble le problème des origines de nos mythes anthropogéniques. »

Il n y a pas à chercher une anthropologie grecque : « la notion d'une anthropologie science distincte ne s'est dégagée que lentement et il s'en faut de beaucoup, aujourd'hui même, que les limites de cette science soient nettement définies » (468). Mais on peut se demander quelles réponses donnèrent les Grecs à certaines des questions que se pose l'anthropologie. M. Rivaud s'arrête à deux de ces problèmes : « 1° caractères distinctifs de l'homme par opposition aux animaux ; 2° classification des principaux types humains d'après les caractères anatomiques externes et notamment d'après la forme du crâne. » Quelques indications fragmentaires de Philolaos, le titre d'un ouvrage de Démocrite, la fameuse déclaration d'Anaxagore sur le rôle de la main, voilà ce qui nous reste des prédécesseurs d'Aristote. De la littérature médicale, à peu près rien d'intéressant. Mais, « à côté d'erreurs explicables, l'œuvre d'Aristote contient, en ces matières, quantité d'observations d'un grand intérêt » (469). Caractères physiques qui séparent l'homme des autres animaux : stature droite, visage, sutures du crâne. Relations entre le nombre de ces sutures et le développement du cerveau ou la longévité, inégalité de volume du cerveau suivant les sexes. Classification des types humains d'après « la forme du visage, la couleur des yeux, l'abondance et la couleur des poils, la quantité plus ou moins grande de la graisse ». Mais on ne pense pas à tenir compte de la forme du

crâne (471). Ce qui est propre à Aristote, c'est surtout l'interprétation de ces faits, déjà connus probablement : insistance très grande sur l'unité de la nature, curiosité universelle qui le fait noter des faits d'apparence insignifiante et dont l'utilité se révélera plus tard. Chez Pline, comme du reste chez les compilateurs du Moyen-Age, c'est Aristote qu'on retrouve plus ou moins déformé. Dans les médecins, on trouvera « le germe d'une classification des types crâniens » (p. 22) ; mais seulement le germe, car on essaiera de classer les hommes, non par des caractères anatomiques, mais plutôt par la théorie des tempéraments et surtout par la physiognomie.

En somme, si « la science grecque a eu l'intuition des problèmes plus qu'elle ne les a résolus », c'est surtout qu'elle a confondu, en une discipline unique, quantité d'études différentes : elle n'a jamais distingué nettement l'anthropologie de la psychologie. Les chirurgiens seuls étaient sur la voie. Mais, trop pratiques, ils « n'ont pas aperçu la portée générale de leurs recherches. Ils ont passé tout près des problèmes anthropologiques, mais ils ne les ont pas abordés ».

C'est un plaisir pour moi de signaler aux philosophes, peu habitués, peut-être, à chercher l'histoire de la pensée grecque dans certaines revues scientifiques, cette étude de M. Rivaud. L'auteur est de ceux qui ne veulent pas faire, de l'histoire de la philosophie antique, « une pure histoire logique », et qui abordent l'âme antique avec une âme disposée à la comprendre tout entière. J'ai dit ici, déjà, que les meilleurs manuels allemands eux-mêmes, sauf *Les Penseurs grecs* de Gomperz, qui ne sont pas un manuel, étaient plus que pauvres en ce qui concerne la science grecque. Je souhaite que M. Rivaud nous donne, un jour prochain, ce manuel de la pensée antique, le manuel solide, mais large et « sans œillères », dont nous avons besoin.

S'il faut en croire les prédictions de P. Bokownew (**15** *bis*). *Die Leukipp-Frage,* diss. 19 p. Dorpat. 1911, le prochain manuel n'aura pas à inscrire le nom de Leucippe. La dissertation n'est, à vrai dire, qu'un rappel clair des positions opposées de la critique et je n'entreprendrai pas de résumer ce résumé. Ce qu'il y a de nouveau dans le travail tient dans les dernières pages.

Le bilan de la lutte entre partisans et adversaires de l'existence de Leucippe serait le suivant : pour l'existence de Leucippe, aucune preuve positive n'a pu résister ; contre l'existence de Leucippe, les preuves apportées n'ont pas été réfutées. Deux questions se posent pour l'atomisme : son rapport à la philosophie grecque antérieure, le partage de paternité entre ses deux fondateurs. Or, l'atomisme est tout entier en un principe : il n'y a qu'atomes et vide. Il n'est donc sorti que d'une seule tête. Cette tête unique a toutes chances d'être celle de Démocrite et la question des rapports de l'atomisme avec la pensée antérieure sera résolue par là même. Évidemment. Nous attendrons à voir si les prévisions de P. Bokownew se réalisent. Mais le témoignage d'Épicure pourrait paraître et a déjà paru à d'aucuns n'avoir pas « la colossale importance » (ungeheure Bedeutung) que lui reconnaît l'auteur.

Je prends la liberté d'intercaler (**15** *ter*) PAULYS, Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung. Begonnen von Georg Wissowa unter Mitwirkung zahlreicher Fachgenossen, herausgegeben von Wilhelm KROLL. VII. 2. Glykyrrhiza-Helikeia. in-8, c. 1473-2880 avec suppléments. Stuttgart (J. METZLER), 1912. 15 mk.

La rédaction de la Real-Encyc. a passé, à partir de la lettre G, aux mains de W. KROLL. Cette seconde partie du VIIe volume contient, parmi un grand nombre d'articles d'étendue variable, plusieurs articles très étendus : Gnosis Gnostiker (Bousset), Gold (Blümner), Gorgo, Gryps (Ziegler)... Grammateis (Schultess)... Grammatik (Gudemann)... Groma, Gromatici (Schulten)... Gymnasiarchos (J. Oehler)... Gymnasium, Gymnastes, Gymnastik (Jüthner)... Haartracht (Bremer, Steininger)... Hamilkar, Hannibal, Hasdrubal (Lenschau)... Haruspices (Thulin)... Hasmonaeer (W. Otto)... Haus (Fiechter)... Hebdomas (Boll)... Heimarmene (Gundel)... Hekataios (Jacoby)... Helene (Bethe).

De tels articles ne sauraient laisser indifférent quiconque s'occupe de philologie ou d'histoire antiques. L'historien de la philosophie ancienne, s'il est tant soit peu averti que les systèmes de pensée les plus abstraits en apparence ont leurs racines profondes dans le passé religieux, social et même éco-

nomique, lâchera la bride à sa curiosité et saura « perdre du temps » pour élargir son horizon et consolider ses bases. Un article sur l'or, son extension et son emploi aux diverses époques de l'histoire grecque (1555 à 1578) est indispensable à qui étudie l'histoire de la richesse ou, tout aussi bien, l'histoire de l'art ; mais il aide aussi à comprendre l'arrière-fonds de certaines réformes sociales des philosophes et est précieux pour la simple et directe explication de certains textes de Platon et d'Aristote. Parmi les articles littéraires, je signalerai en son lieu le Gorgias (1597-1603) de E. Wellmann. L'article sur *Hécatée de Milet* (Jacoby, 2667-2750) est une monographie exhaustive, où l'on ne peut que trouver profit à voir reconstruire l'image du monde transmise à Hécatée par les physiciens de l'Ionie. *Hécatée d'Abdère* (du même, 2750-2769) représente des transitions : transitions de la pensée grecque à la pensée hellénistique, de la philosophie à la théologie et la morale édifiante et surtout de la philosophie hellénistique à la science hellénistique. La recherche des sources d'Hécatée est une des enquêtes les plus curieuses et aussi les plus fructueuses pour l'histoire de la philosophie. F. Jacoby tend à le rattacher, non pas au stoïcisme (comme Schwartz), mais à la sophistique du IVe siècle.

Parmi les articles d'histoire religieuse, il faut donner une toute première place aux études de Bousset sur la *Gnose* (1502-1533) et les *Gnostiques* (1534-1547) : le gnosticisme, pour Bousset, n'a pas poussé dans le terrain proprement chrétien ; il est antérieur et étranger au christianisme et ne s'y heurte ou ne s'y mêle que lorsqu'il est formé depuis des siècles ; les grandes écoles de gnostiques combattues le plus vigoureusement par les Pères de l'Église ne sont que « de laborieux compromis du gnosticisme avec le christianisme ». D'où le plan de cette étude, qui cherche à reconstruire le gnosticisme en son isolement avant de poursuivre ses rapports historiques avec la pensée chrétienne. Il y a, dans cette première partie, un parallèle très intéressant du dualisme absolu des gnostiques avec les courants de pessimisme et d'ascétisme qui, de Platon au néoplatonisme, en passant par Posidonius, transforment la philosophie grecque (p. 1509-1510). Mais la gnose

n'est pas le produit naturel de cette pensée grecque même en ses aboutissants mystiques ; il semble que l'inspiration fondamentale du gnosticisme n'a pu naître que du confluent de la pensée proprement persane (deux principes divins en lutte éternelle) avec la conception grecque de la transcendance de l'Idée sur le sensible (1510). Il y aurait encore à relever, dans l'article *Helene* de BETHE, les pages si instructives sur l'utilisation littéraire du mythe d'Hélène (2831-2835... l'article entier 2823-2835) : c'est, on le sait, dans toute cette ambiance littéraire que se situe le *Phèdre* de Platon. Enfin, il me coûte de me borner à mentionner l'article *Heirmamene* de GUNDEL (2622-2645), étude très pleine et pourtant très logiquement et clairement conduite de ce concept si important pour l'histoire de la religion et de la philosophie antiques. Je note rapidement le plan : 1) nom et signification ; 2) écrits et fragments d'écrits concernant le destin ; 3) le destin conçu comme loi cosmique par les Ioniens et Pythagoriciens, Platon et Aristote, les Stoïciens ; 4) conception astrologique : le destin traduit par la destinée stellaire ; 5) destin et divinité ; 6) destin terrestre et destin céleste ; 7) le destin identifié à la matière ; 8) les théories de rédemption : philosophiques, mystiques et religieuses, magiques ; 9) le destin conçu comme divinité personnelle ; 10) l'opposition à la doctrine du destin.

Ce que je tiens à signaler d'une façon expresse, encore que très brève, ce sont les études qui, dans ce volume, se rattachent à notre chronique sur les rapports de la philosophie et des sciences : une rapide étude de HULTSCH sur le *Gnomon* (1500-1502) et surtout les articles de F. BOLL sur *Hebdomas* (2547-2578), de J. ŒHLER sur *Gymnasiarque* (1970-2004), de JÜTHNER sur *Gymnasium, Gymnastes, Gymnastik* (2004-2085).

L'article de BOLL n'a point pour but d'étudier l'importance générale du nombre 7 dans la religion et la philosophie, travail fait, avec toute l'étendue désirable, dans les nombreux travaux de ROSCHER. C'est plutôt une histoire de la semaine dans l'antiquité classique. F. BOLL étudie successivement les différentes manières de diviser le mois, la semaine lunaire de sept jours chez les Babyloniens et les Juifs, les périodes de sept jours chez les plus anciens Grecs, la succession des dieux dans

la semaine planétaire, l'ordre des planètes chez les Babyloniens, les Égyptiens et les Grecs, et détermine enfin la date d'origine de la semaine planétaire. F. Boll prouve que la semaine planétaire n'a pu, d'après l'état actuel de nos connaissances, naître que sur le sol grec et au temps de l'hellénisme.

Impossible d'analyser les articles Gymnasiarque, Gymnase, Gymnaste, Gymnastique. Il suffit de dire que c'est une mine précieuse pour l'histoire de l'éducation antique. Toutes les sources possibles, auteurs, inscriptions, monuments y sont indiquées d'une façon précise, intelligemment utilisées. Je relèverai quelques traits. Au gymnase est attachée une bibliothèque : elle sert aux maîtres, mais aussi, par l'intermédiaire des maîtres, aux élèves, puisque, d'après le récit de Plutarque, Alcibiade aurait giflé un professeur qui ne pouvait lui fournir un exemplaire d'Homère (Plut. *Alc.*, 17). Les gymnastes écrivent ; dès l'époque de Platon, il existait une littérature gymnastique importante. Philosophes et médecins l'utilisent et la citent : Ikkos de Tarente, Hérodikos de Sylimbrie, sont nommés par Platon. Diotimos par Théophraste ; Théon d'Alexandrie et Thryphon serviront largement à Galien. De l'article sur la gymnastique, je ne puis donner que le plan : I. Nom et nature de la gymnastique : le nom n'est pas antérieur au ve siècle et, sur la nature et le but de la gymnastique, sur sa valeur éducative ou scientifique, sur la place qu'on doit accorder à l'athlétisme, la lutte sera continue entre gymnastes, médecins et philosophes. II. Les sources (littératures et monuments). III. Histoire : époque homérique, fêtes nationales des Doriens, Sparte, Athènes au vi^e^ siècle, débuts de l'athlétisme, athlétisme professionnel, gymnastique éducative, gymnastique médicale... Époque hellénistique, gymnastique chez les Romains, décadence de la gymnastique. IV. La gymnastique dans la mythologie : Apollon, Hermes, Hercule, Thésée. V. Rapports de la gymnastique et de l'art. VI. Les exercices. VII. Bibliographie.

II. III. — *La philosophie et la rhétorique.*

L'article de E. Wellmann sur Gorgias, dans ce volume de l'Encyclopédie, nous servira de transition. Pour la chronologie,

E. WELLMANN s'en tient aux dates de FREI : 483-376. La τέχνη attribuée par Diogène Laerce à Gorgias d'après Satyros dut être moins une œuvre de théorie qu'un recueil de recettes pratiques, avec des modèles à apprendre par cœur, dont nous sont restés des exemples comme l'éloge d'Hélène et l'apologie de Palamède. L'homme est bien caractérisé, d'après la façon dont Platon a voulu que nous le jugions : brillant orateur et penseur superficiel. Et W. rejette l'hypothèse que le livre de la nature ou du non-être ait simplement voulu ridiculiser la dialectique de Zénon : non seulement des écrivains postérieurs, mais des élèves mêmes de Gorgias, comme Isocrate, ont pris le traité au sérieux. Mais l'influence scientifique est bien faible devant l'influence rhétorique : formation de la prose d'art. Sur les figures de style et ce qui constitue, dans la littérature antérieure, un gorgianisme avant Gorgias, on renvoie exclusivement à l'excellent livre de NORDEN. Mais O. NAVARRE a, sur le sujet, une étude autrement riche et précise (*Essai sur la rhétorique grecque avant Aristote*, 1900, pp. 92-111) ; on s'étonne de ne voir ce livre ni utilisé à cette place ni cité dans la bibliographie.

(**16**). W. Süss. *Ethos, Studien zur alteren griechischen Rhetorik,* in-8°, v et 273 pages, avec double index et addenda. Leipzig, Teubner, 1910, 10 mk.

J'en viens à analyser le livre de W. Süss un peu tard, mais après une pratique assidue. C'est un livre fécond autant par les questions qu'il soulève et les horizons qu'il ouvre que par les résultats nouveaux qu'il apporte. Les historiens de la philosophie auraient tort de s'imaginer qu'il y a peu à cueillir pour eux dans un pareil livre. W. Süss étudie l'emploi de l'ἦθος dans la théorie (I, pp. 3-225) et dans la pratique (II, 225-267) des orateurs grecs. Ἦθος ou caractère a eu plusieurs acceptions simultanées ou successives, qu'on peut classer, avec l'auteur, sous trois chefs : le discours peut analyser le caractère des personnes en cause et c'est l'ἦθος objectif ou psychologique ; il peut tendre à faire voir l'orateur lui-même sous un jour favorable et par là lui assurer l'action sur les auditeurs, le prestige, et c'est l'ἦθος de valeur ou moral ; enfin le discours lui-même peut être personnalisé et posséder alors

un caractère, une puissance déterminée d'action sur l'auditeur : c'est ce que W. Süss appelle l'ἦθος subjectif-dynamique. Ces différentes conceptions de l'ἦθος donnent lieu à une série d'études très pénétrantes sur la lutte entre l'école de Gorgias et l'école sicilienne (15-107), la rhétorique d'Anaximène (107-124), la rhétorique d'Aristote (125-225) ; après quoi, dans une seconde partie, vient une riche moisson d'exemples pris dans la pratique judiciaire. Le livre est plutôt fait d'analyses juxtaposées que d'études composées et ordonnées à la manière française, et c'est véritablement une gêne pour la première lecture. Mais, cette gêne surmontée, il y a grand plaisir et surtout grand profit à suivre l'auteur dans cette série d'analyses. Sans entreprendre de résumer les démonstrations et les résultats proprement rhétoriques de ce livre, j'appellerai l'attention du lecteur sur certaines thèses qui touchent de plus près à l'histoire de la philosophie antésocratique ou platonicienne.

Le discours de Lysias, critiqué par Socrate dans le *Phèdre* de Platon, est accepté comme document authentique, acceptation justifiée par un simple renvoi aux démonstrations de Vahlen. Ce discours est, pour W. Süss, un modèle et un programme de théorie de la rhétorique et, comme tel, a sa place à côté des tétralogies d'Antiphon. Or, avec ce discours, nous entrons dans la lutte entre la vieille τέχνη ῥητορική, inaugurée par l'école sicilienne et suivie par Lysias, et la technique proprement attique, fondée par Gorgias, suivie par Isocrate et, en même temps, par le rival d'Isocrate, Alcidamas. Le rhéteur de la première école, élève de Korax et Tisias, ne cherche pas à établir et maintenir, entre son auditeur et lui, le contact sentimental ; s'il cherche à persuader, c'est par une suite d'analyses psychologiques, de raisonnements dialectiques, dont, en principe, le but demeure toujours une conviction rationnelle ; son mot d'ordre est la vraisemblance, l'εἰκός. Le rhéteur instruit par Gorgias cherche moins à tirer, des faits de la cause, une conclusion que, de leur habile maniement, une impression ; cette impression à produire dépendant des dispositions actuelles de l'auditeur et donc des impressions antérieurement reçues, le rhéteur s'attachera moins à une analyse de la teneur des faits qu'à une transformation de la valeur des faits dans le sens qu'exigent

et le public et les circonstances : *rem augere... laudando vituperandoque rursus affligere*. L'élève de Gorgias se préoccupe donc moins de la matière que de la manière : son mot d'ordre à lui est l'opportunité ou le point de vue : καιρός. D'où une conception plus souple et plus mobile de la nature et des puissances du discours : par une formule dont nous retrouverons chez Isocrate, Alcidamas et surtout Platon, des applications multiples, le λόγος est assimilé à un organisme, à un vivant, ζῷον. D'où la préférence donnée, sur un enseignement par modèles écrits, par clichés d'argumentations rédigés en passe-partout et appris de mémoire, à un enseignement basé sur le flair inné du disciple (φύσις) et le développement, par un exercice progressif et varié, de ce flair inné en une puissance d'assimilation rapide, d'utilisation immédiate, d'adaptation infaillible : le discours use de toute la violence du conquérant et de toutes les passes endormeuses du magicien pour conduire à son but l'âme de l'auditeur ; il est δυνάστης μέγας, γοητεία ψυχαγωγία. D'où condamnation du discours écrit, qui n'est, comme la peinture ou la sculpture, que représentation morte. D'où, enfin, par l'analogie des buts et des moyens, par la préoccupation égale de la diversité des natures et des circonstances, la comparaison continue de la rhétorique avec la médecine. On comprend que pour W. Süss ce soit à Gorgias que se nouent les fils qui conduisent aux trames, si souvent parallèles même en leurs oppositions, du discours d'Isocrate *contre les sophistes*, du discours d'Alcidamas *sur les sophistes* et du *Phèdre* de Platon.

Je crois avoir résumé fidèlement, bien que librement, ces quelques idées fondamentales de W. Süss. Mais un résumé ne peut en faire que deviner la richesse en détails et la puissance de suggestion. L'art que met Platon dans le *Gorgias* à tourner contre le rhéteur les armes mêmes forgées par lui est excellemment observé (98-107). Mais je crois que le *Phèdre* n'est pas estimé à sa pleine valeur. Si même l'opposition entre les méthodes de l'école sicilienne et de l'école attique n'est pas un peu trop accusée, il s'en faut que l'accord de Platon avec Gorgias soit aussi large, à l'époque du *Phèdre,* que se le représente W. Süss (81). Je ne crois pas, par exemple, qu'après avoir lu la déclaration si nette sur cette formation rhétorique

dont le but est de plaire, en paroles et en actes, non pas aux hommes, mais aux dieux (273*e*), personne puisse souscrire à cette phrase : « Avant tout manque (dans le *Phèdre*) toute trace d'une opposition morale à la rhétorique de Gorgias (82). » L'affaire est d'importance et pour la conception platonicienne de la rhétorique et même pour la chronologie platonicienne, puisqu'on s'aide, au besoin, de ces divergences entre le *Gorgias* et le *Phèdre* pour intervertir les positions respectives des deux dialogues. L'importance de Gorgias est très bien mise en lumière. Trop bien, faut-il dire, car c'est une lumière éclatante qui laisse, dans une ombre imméritée, au moins un autre personnage : Protagoras. Je sais bien que W. Süss a, sur le grand sophiste, une page (61) où se fait jour le soupçon de sa très grande influence même sur cette « puissante réforme » de la rhétorique. Mais, à une étude plus précise des rapports de Gorgias avec Protagoras, fait obstacle, aux yeux de W. Süss, la pauvreté des documents. N'empêche que la stabilité du piédestal où l'on hisse Gorgias en demeure un peu ébranlée. Elle le serait peut-être définitivement si l'on voulait bien extraire, de ces maigres documents, tous les renseignements qu'ils recèlent et surtout si l'on accordait l'attention qu'ils méritent aux passages de l'exposition platonicienne où Protagoras déduit lui-même, de son relativisme, cette notion active de « transformation des valeurs » en laquelle se résume, pour lui, tout ce qui est art humain : éducation aussi bien qu'agriculture, et rhétorique aussi bien que médecine (1). Là où tant de fils se croisent, n'en suivre qu'un peut être un excellent parti pris de méthode, tant que ce parti pris demeure provisoire : encore ne faut-il point pendre, à ce fil unique, des conclusions trop générales et trop absolues. Critiques après lesquelles je tiens à répéter que le livre de W. Süss est à lire en détail et à relire : s'il peut sentir parfois et demander l'effort, il paie largement la peine qu'il coûte.

(1) Cf. *Théétète*, 166 a.-168 e.

III. — SOCRATE.

Le problème socratique est à l'ordre du jour (1). Les livres que j'ai à recenser peuvent s'ordonner de manière à constituer une revue assez générale des questions qui se posent et des principaux essais de solution. Je prends la liberté de répéter la liste déjà donnée (cf. *Revue*, mai 1912, p. 490) en y faisant, toutefois, les additions ou inversions utiles :

17) E. MÜLLER : *Sokrates geschildert von seinen Schülern.* 2 vol. in-8, XI-492 et 472 pages, 1911. Leipzig. Insel-Verlag. brochés : 9 mk., reliés 12 mk.

18) L. ROBIN : *Les Mémorables de Xénophon et notre connaissance de la philosophie de Socrate.* Année philosophique (XXIe, 1910) p. 1-47. Paris. Alcan. 1910.

19) H. WEISSENBORN : *De Xenophontis in Commentariis scribendis fide historica,* diss. 52 pages. Iéna, 1910.

20) A.-E. TAYLOR : *Varia Socratica,* in-8. XII et 269 pages. (St. Andrews University Publications n° 9). Oxford, J. Parker. 1911. 7/6.

20 *bis*) J. BURNET : *Plato's Phaedo.* Oxford. 1911. 5 sh. Ici rentre seulement la préface : LXVI pages. Le reste sous le n° 33.

21) H. RÖCK : *Aristophanischer und geschichtlicher Sokrates* (Arch. f. Gesch. d. Philos. XXV, 2. p. 175-195 et 3. p. 251-274), 1912.

21 *bis*) H. DITTMAR : *Aischines von Sphettos. Studien zur Literaturgeschichte der Sokratiker. Untersuchungen und Fragmente.* (Philologische Untersuchungen herausgeg. von A. KIESSLING u. U. v. WILAMOWITZ MOELLENDORF. XXI). in-8, avec index des mots grecs, index locorum et table analytique, XII et 326 pages. Berlin. Weidmann 1912. 10 mk.

22) CARLO PASCAL : *Dioniso, Saggio sulla Religione e la Parodia Religiosa in Aristofane,* in-12, XV et 255 pages. Catania, Battiato, 1911. 5 lire.

(1) Le *Socrate* de mon ancien maître, M. C. PIAT, doit paraître en 2e édition, et je regrette que ma chronique n'ait pu en profiter.

Les deux volumes de E. Müller (**17**) ont un premier mérite : celui de rassembler et traduire les plus indispensables documents. Le premier volume contient les *Mémorables* et l'*Économique* de Xénophon, le *Protagoras* et le *Banquet* de Platon. Le second volume contient, de Platon, le *Gorgias*, l'*Apologie*, le *Criton* et le *Phédon ;* de Xénophon, le *Banquet ;* enfin, en appendice, trois études sur Critias, Xénophon, Platon, études où domine encore le souci documentaire, puisqu'on nous donne pour Critias les fragments de la *Constitution des Athéniens* en ordre systématique, et l'histoire des *Trente* dans les *Helléniques* de Xénophon. Les traductions sont bonnes ; les notes sont surtout historiques et destinées à faciliter, au lecteur non initié, l'intelligence des multiples allusions aux mœurs, aux hommes, aux systèmes de ce lointain passé. Dans ce sens encore a été écrite l'introduction (p. 1-100) par laquelle s'ouvre le premier volume. L'auteur n'a point cru de son devoir, offrant au public les différents portraits de Socrate que nous ont légués ses disciples, « de comparer, analyser, critiquer ces différentes expositions pour en dégager la teneur historique et d'ajouter ainsi, de sa propre main, un portrait à ces portraits antiques. Son unique dessein est de donner une idée du monde où Socrate a vécu, de l'état et de l'histoire d'Athènes à l'époque où il enseigna, des circonstances qui ont amené son jugement et sa mort » (p. 4). Cette exposition historique est d'ailleurs excellente et très bien appropriée à son but de vulgarisation. L'auteur n'en est pas moins au courant des graves questions de la critique et même, de temps à autre, prend parti dans une note ou dans une des petites introductions particulières. Prendre parti est excellent. Mais, dans une œuvre avant tout documentaire, s'autoriser de ses soupçons ou de ses certitudes pour omettre, dans sa traduction, ici quelques phrases (*Économique*, I p. 267), ailleurs des pages entières (le dialogue entre Alcibiade et Périclès dans les *Mémorables*), c'est offrir au lecteur les pièces du procès expurgées à l'avance et le priver de comparaisons intéressantes. Par contre, je pense que le livre n'aurait guère perdu de ses chances d'accès auprès du grand public en gardant, en manchettes, la pagination usuelle du texte grec, pagination qui permet au travailleur de se retrouver.

Les études qui suivent entrent davantage au cœur du problème. M. ROBIN (**18**) n'a pas la prétention de poser le premier la question Xénophon. Mais personne, avant lui, ne l'avait exposée si clairement au public français, et ceux mêmes qui, par métier ou libre curiosité, ont eu à feuilleter les éditions, dissertations et préfaces des quelques années passées et surtout à retrouver leur voie dans la masse chaotique des deux volumes de K. JOEL, trouveront avec plaisir, dans l'article de l'*Année philosophique*, un résumé solide et clair des positions actuelles de la critique, une orientation très avertie dans cette multiplicité de voies divergentes. La direction de M. ROBIN est, d'ailleurs, tout de suite apparente : il n'a « d'autre dessein que d'exposer sommairement l'état et les données du problème, et de montrer quelles inquiétudes peut éveiller le témoignage de Xénophon dans les *Mémorables* » (p. 3). Ce témoignage a joui longtemps de la confiance générale ; confiance vague d'abord, avec Brucker, Hegel, etc., et n'éprouvant aucun besoin d'analyser ses raisons, puis, avec M. Boutroux, se formulant en méthode précise, pour arriver, avec Döring, à une thèse absolue, qui s'exprime en ce jugement pittoresque : « Xénophon est un commissionnaire qui nous transmet une marchandise, dont il ne connaît qu'imparfaitement la véritable nature, mais qu'il nous fait parvenir avec une honnête fidélité. En somme, il est le seul auteur qui nous mette en possession de matériaux authentiques pour la connaissance de la doctrine de Socrate... au moins pour la période des dix années pendant lesquelles il l'a connu » (p. 6). Mais, si son genre d'intelligence empêche Xénophon d'altérer le socratisme, elle l'empêche aussi de le pleinement comprendre, et un tiers parti, depuis Schleiermacher à Zeller, Christ, A. Croiset, s'efforce de conférer à ce témoignage, en le vivifiant par l'exposition plus libre de Platon, « une signification et une portée philosophiques » (p. 8). Cependant que la critique radicale, dont les arguments ont fini par se concentrer dans le manifeste imposant et massif de K. Joël, ne se borne pas à nier, avec Willamowitz-Moellendorf, que Xénophon ait jamais prétendu faire œuvre d'historien, mais « soutient que, s'il l'eût voulu, il eût été incapable de la faire » (p. 9).

C'est de cette critique radicale que M. Robin veut grouper et juger les résultats. Son étude est trop facilement abordable et, d'autre part, trop dense pour que je m'attarde à la diluer en la résumant. Envisageant, d'une part l'homme dans sa personnalité morale et dans sa personnalité littéraire, d'autre part l'œuvre dans les conditions où elle fut entreprise, dans sa forme littéraire et dans son contenu, M. Robin conclut dans un sens nettement défavorable à la véracité historique de Xénophon. Celui-ci n'était pas fait pour nous donner l'histoire objective de Socrate : historien seulement d'occasion et, par tempérament, romancier (p. 19), c'est dans le roman historique, dans la *Cyropédie,* qu'il est le plus lui-même. En fait, les *Mémorables* n'ont aucune chance d'être cette histoire objective : composées longtemps après les faits et les entretiens qu'elles rapportent, parentes par leur forme et leurs tendances des « dialogues socratiques » et des « récits moraux » de l'époque, et d'ailleurs les imitant ou les combattant, elles sont, comme eux, une œuvre littéraire, dont Socrate est moins le sujet que l'étiquette (35 et pass.). D'une part, le contenu biographique en est pauvre : « L'historien Xénophon nous fournit sur la vie de Socrate moins de renseignements que le philosophe Platon » (30). D'autre part le contenu doxographique en est suspect : connaissances prêtées à Socrate que seul pouvait avoir le Xénophon de l'*Anabase* (32), préoccupations, croyances, tendances attribuées à Socrate et qui sont, précisément, « la marque de l'esprit de Xénophon et de son caractère », (34), attestations d'autopsie ou invocation de témoignages qui se retrouvent identiques là où la fiction est manifeste et, non pas le mensonge, mais l'artifice littéraire évident (38/9), image finale de Socrate dont le prosaïsme pédant, la minutieuse insignifiance laissent inexpliquées l'opposition meurtrière et la floraison féconde que suscite son enseignement (43-46), tout nous interdit de voir, en Xénophon, « le témoin naïf et entre tous fidèle du socratisme ». Tel est le réquisitoire dressé par M. Robin, réquisitoire auquel mon analyse prête, avec des formules barbares, une raideur qu'il n'a point ; car il s'accompagne d'une estimation circonspecte et bienveillante des faits et des intentions. Le témoignage de Xénophon

ainsi condamné ou du moins écarté, que reste-t-il à ceux qui, avec Edm. Pfleiderer, voulaient voir, en ce témoignage, « l'unique source historiquement certaine » du socratisme authentique? Évidemment pas autre chose qu'un aveu d'ignorance. Eux du moins ne peuvent que souscrire à cette phrase de M. ROBIN : « Ainsi cette grande figure de Socrate, la plus populaire de toute la philosophie grecque, celle dont les philosophes modernes apprécient le rôle avec le plus de complaisance et aussi avec le plus de sérénité, nous apparaît comme celle d'un héros de légende dont l'histoire est encore à écrire » (p. 47).

Contre des dossiers si formidables, des juges si graves et si nombreux « omnes fere viri docti nostræ ætatis », il a fallu à H. WEISSENBORN le beau courage de la jeunesse pour intituler son plaidoyer inaugural : *De Xenophontis in Commentariis scribendis fide historica* (**19**). Les dossiers, d'ailleurs, lui paraissent plus gros que solides et les juges quelque peu légers, puisqu'il écrit : « sed cur tandem fieri non posset, ut Xenophon nihil certius de Socrate sciret, id certis argumentis demonstrare atque confirmare plurimi obliti sunt (p. 6). » Il s'attaque surtout à la thèse de K. Joël. En quelques réflexions préliminaires, il essaie d'écarter le déni de compétence formulé contre Xénophon (p. 6-10). Dans ces quelques pages, où il fait surtout état des déclarations de Xénophon pour établir ses relations d'amitié avec Socrate, son attachement à la personne et à l'enseignement du maître, il fait cette remarque d'apparence assez raisonnable ; on ne peut rejeter *a priori* comme non socratique toute idée qui se rencontre à la fois dans les *Mémorables* et dans les autres ouvrages de Xénophon, car il est naturel que Xénophon ait gardé et porté un peu partout la doctrine et l'esprit socratiques (8). Auquel raisonnement pourtant ou à tout autre analogue, M. ROBIN répondra : ce serait certes une pétition de principe que de prétendre *a priori* déclarer socratique ou non socratique telle ou telle sentence des *Mémorables* ou d'un autre écrit de Xénophon, alors que nous n'avons aucun critère préalable du socratisme ; mais il y a autre chose que cette parenté entre des assertions particulières et, par exemple, « on ne peut penser qu'il (Xénophon) ait reçu de Socrate jus-

qu'au timbre de sa pensée, jusqu'aux nuances les plus personnelles de sa façon de l'exposer » (34). Or, c'est sur une telle transparence de la personnalité de Xénophon, aussi éclatante dans les *Mémorables* que dans les autres écrits, que se base la suspicion (cf. supra et L. Robin, 35).

Le corps de la dissertation de H. Weissenborn comprend trois thèses : I. Xénophon n'a pas pillé les Cyniques (10-22), car 1) les doctrines attribuées par Xénophon et Platon à Socrate et qui se retrouvent dans Antisthènes sont vraiment socratiques ; 2) les *Commentaires* en plusieurs endroits soutiennent des doctrines non seulement étrangères, mais directement opposées aux doctrines cyniques. II. Xénophon n'a pas, comme Platon, prêté à Socrate ses propres pensées (22-29), car 1) l'usage de la forme dialoguée ne prouve pas que le fond soit fictif; 2) Xénophon écrit expressément pour défendre son maître, alors que Platon ne prétend pas écrire pour exposer la vie et la philosophie de Socrate ; 3) les contradictions que l'on découvre à l'intérieur des *Commentaires* disparaîtraient peut-être si les textes discutés étaient simplement mieux compris. III. Par exemple, les chapitres I 4 et IV 3, ne s'opposent nullement au reste de l'ouvrage (29-50), car 1) l'aversion de Socrate pour la philosophie naturelle n'y est vraiment pas contredite; 2) l'usage de l'argumentation téléologique ne prouve pas que ces chapitres n'aient pu être écrits qu'après Aristote ; 3) la religion qu'ils prêtent à Socrate n'est pas un panthéisme stoïcien et ne contredit point la fidélité aux dieux nationaux qui s'exprime dans les chap. 1 et 3 du livre I ; 4) la doctrine qu'ils contiennent est vraiment socratique.

Je ne m'arrêterai pas à regretter qu'un plan si vaste et si intéressant se réduise à la cinquantaine de pages que comporte une dissertation écrite « ad summos in philosophia honores rite impetrandos », et pourtant une seule des thèses ainsi esquissées eût fourni matière à des recherches précises d'un vif intérêt et, peut-être, d'un résultat plus inattaquable et plus fructueux. La dissertation, telle quelle, est bien conduite encore que, souvent, un peu verbeuse. Je me borne à relever quelques idées. La forme dialoguée était la seule forme d'exposition qui pût prétendre à reproduire fidèlement l'enseigne-

ment socratique. Mais on ne prétend pas que tous les dialogues rapportés par Xénophon soient historiques un par un : encore que l'on réclame, pour plusieurs, une authenticité de relation historique seulement quelque peu amplifiée, on regarde le plus grand nombre des dialogues comme des *dialogues-types*. Les idées sont de Socrate, les circonstances du dialogue sont construites (p. 24/26). La formule est excellente. Un seul dialogue, dans Xénophon, suffit à convertir l'auditeur : « id autem quod Socrates re vera multis atque difficillibus artibus disserendi consecutus erat, id Xenophon eum uno brevi dialogo exemplo quasi typico posito impetrantem fecit » (26). Donc, le charme en moins, le dialogue de Xenophon est une œuvre d'art comme celui de Platon ? Et Xénophon n'a-t-il *arrangé* que la forme ? Voici deux phrases où s'opposent les intentions de Platon et de Xénophon : « Plato autem nullo loco postulavit ut descriptor vitæ Socratis haberetur..... Quid autem Xenophon libro suo perficere voluerit, recte nobis inscriptio Ἀπομνημονεύματα indicat » (27). D'aucuns soutiendront, nous allons le voir, ou que Platon prétend davantage à la fidélité historique ou que, sans y prétendre, il l'obtient. Mais ce n'est pas seulement dans son titre que Xénophon affiche ses prétentions à l'historicité, et l'historicité qu'il revendique pour ses dialogues n'est pas seulement une historicité de fond. Il dit à chaque instant : j'étais là, j'ai entendu Socrate dire... ; et cela en bien des cas où manifestement il n'a pu ni voir ni entendre. D'ailleurs, pour H. WEISSENBORN, les circonstances des dialogues sont le plus souvent fictives. Pourquoi un titre serait-il une indication plus certaine que ces attestations répétées ? H. WEISSENBORN a de bonnes pages sur la théologie des *Mémorables*, mais il faudrait vraiment plus de sept pages pour résoudre ou seulement poser d'une façon précise de tels problèmes. Et, puisqu'on discute la portée de formules comme ἡ ἐν τῷ παντὶ φρόνησις, pourquoi ne pas en appeler au *Philèbe* de Platon (28 d et suiv.) ?

Amis comme adversaires de Xénophon se sont au moins, jusqu'ici, entendus sur un point : s'il y a un Socrate historique, il est admis d'avance que ce n'est pas celui de Platon. Ceux-là mêmes qui ne trouvent rien de solide en Xénophon, s'ils cherchent un nom où raccrocher leur critique en dérive,

s'ancrent délibérément au témoignage d'Aristote. Une réaction était peut-être nécessaire. Elle est venue éclatante et presque révolutionnaire avec les *Varia Socratica* de A. E. Taylor (**20**), et la préface de J. Burnet à son *Phédon* (**20** *bis*).

Le volume de A. E. Taylor est un recueil d'études qui, sous des titres divers, aboutissent toutes au Socrate de Platon, ou, si l'on préfère, au Socrate que A. E. Taylor découvre dans les dialogues de Platon. Comme je dérangerai l'ordre de ces études pour les analyser, je tiens à reproduire la table des matières : 1) l'impiété de Socrate (1-39) ; 2) la prétendue distinction aristotélicienne entre Σωκράτης et ὁ Σωκράτης (40-90) ; 3) Socrate et les δισσοὶ λόγοι (91-128) ; 4) le φροντιστήριον (avec Postcript. 129-177) ; 5) les mots εἶδος ἰδέα dans la littérature préplatonicienne (178-267). Épilogue (268-270). La dernière étude a déjà été mentionnée dans la Revue (juillet 1912, p. 59/60). Le détail en appartient à notre chronique platonicienne, mais les conclusions en importent, comme celles des autres articles, à la détermination du Socrate historique. Toute révolution est abolition ou transport de privilèges : A. E. Taylor ne juge plus nécessaire, j'imagine, de s'attaquer au privilège de Xénophon, et s'en prend tout de suite à celui d'Aristote.

1) *Le Socrate d'Aristote.* A Taylor n'est pas le premier à protester contre l'appréciation exclusive du témoignage d'Aristote (cf. Revue, juin 1910, p. 609). Mais il a mieux à faire que de se chercher des prédécesseurs et entre tout de suite dans le vif de sa thèse. Le témoignage d'Aristote n'a pas du tout une valeur privilégiée ; bien plus, il n'a même pas une valeur indépendante ; car il n'est que l'écho des socratiques et spécialement de Platon, et tout ce qui ne lui vient pas directement des dialogues platoniciens se réduit à quelques anecdotes triviales, mais aussi tout ce qui lui vient, soit des dialogues, soit d'ailleurs, est accepté sans critique et simplement transcrit. D'où la conclusion : ou le Socrate des dialogues est le vrai Socrate, ou bien il n'y a pas, pour nous, de vrai Socrate.

Telle est donc la thèse de A. E. Taylor, et voici les preuves qui l'étaient :

a) pour établir qu'Aristote distingue entre le Socrate de Platon et le Socrate de l'histoire, on s'est appuyé jusqu'ici sur l'oppo-

sition des formules Σωκράτης et ὁ Σωκράτης : la première désignerait la réelle personne de Socrate, la seconde la *dramatis persona* des dialogues. Or, un tel canon (the so-called « canon of Fitzgerald », p. 42) est absolument imaginaire. D'abord il faut écarter du débat les phrases où Σωκράτης figure en exemple logique; à côté, le plus souvent, de Callias et Coriscus : A. E. TAYLOR incline à voir, dans cette habitude aristotélicienne, un héritage d'un procédé scolaire de Platon, lequel prend, comme sujets de ses exemples logiques, des noms d'élèves présents à son cours ; le Socrate de telles formules serait le jeune Socrate du *Théétète,* du *Sophiste* et du *Politique,* l'élève de l'Académie. En second lieu, ce n'est pas pour distinguer le Socrate de l'histoire du Socrate de Platon, qu'Aristote emploie, ici, Σωκράτης et, là, ὁ Σωκράτης. C'est ce que prouve l'usage des deux formules dans la *Rhétorique :* 1398 b 30 τὸν Σωκράτην est mis pour le Socrate historique, 1419 a 8 Σωκράτης pour le Socrate de l'*Apologie,* 1367 b 8 et 1415 b 31 ὁ Σωκράτης d'abord et, en second lieu, Σωκράτης pour introduire une seule et même citation du *Ménexène.* Enfin le même flottement est visible dans l'emploi ou le non-emploi de l'article pour les noms propres autres que celui de Socrate. Par exemple, toujours dans la *Rhétorique,* la règle qui réserve l'article aux *personæ dramatis* est violée par 12 fois l'article pour la réelle personne de l'histoire, et 5 fois absence d'article pour les personnages littéraires : énumération, d'ailleurs, qui ne se donne nullement pour exhaustive. L'examen de la *Poétique,* et du premier livre de la *Métaphysique,* montrerait le même flottement.

b) Où Aristote a-t-il pris ce qu'il dit de Socrate ? A. E. TAYLOR soulève d'abord et résout une question préjudicielle : d'où pouvaient lui venir des renseignements sur Socrate ? Pas d'un autre endroit qu'Athènes : on peut le présumer par l'ignorance de Platon à l'égard de l'Abdéritain Démocrite. Dans Athènes même, pas d'une autre source que la tradition préservée dans l'Académie ; tradition qui s'alimente elle-même principalement aux dialogues de Platon. La continuité de l'école platonicienne explique seule l'importance littéraire et la vitalité de cette unique source; le Socrate des autres Σωκρατικοὶ λόγοι s'est rapidement effacé, faute d'une école assez solide pour conserver, avec les livres,

une tradition définie. Or, la conception qu'Aristote s'est faite des Σωκρατικοὶ λόγοι entraîne, au jugement de A. E. T., la croyance à leur fidélité historique essentielle : ce sont des drames en prose, des drames mimétiques, dont la loi est de reproduire exactement les caractères et les mœurs ; et donc Aristote regarde ces discours socratiques « as a highly realistic kind of composition » (p. 55). Donc, *a priori,* il n'avait pas à faire une distinction foncière entre le Socrate des dialogues platoniciens et le Socrate de l'histoire. Et, de fait, pour tous les passages qui se réfèrent à des théories particulières de Socrate, A. E. T. prouve, dans une enquête exhaustive, « qu'il est très facile d'indiquer, avec probabilité ou certitude, la source platonicienne de la référence » (63 et suiv.)

Pour tous les passages ? Il y a une « troisième vague » et A. E. T. sait bien qu'elle suffirait à balayer toute sa construction : « Socrate, dit Aristote (*Met.* 1078b30), ne séparait point l'universel ni les concepts ; eux autres (les fondateurs de la théorie des Idées) les séparèrent...» Quelle digue élever contre cette menaçante distinction entre Socrate et Platon, c'est-à-dire entre le Socrate de l'histoire et le Socrate des dialogues ? Pour trouver ses matériaux, A. E. T. creuse un peu partout et creuse à fond ; cela nous vaut une étude très suggessive sur l'induction socratique comparée avec l'induction *hippocratique* (72-74), sur l'usage de l'ὑπόθεσις dans le *Phédon,* la collection *hippocratique* et les *Mémorables* (75-80), et enfin sur le *Théétète,* le *Parménide,* et le *Sophiste.* C'est en effet le *Sophiste* qui fournira le roc et le ciment pour la digue : ce n'est pas Platon, ce n'est pas le Socrate de Platon qui a séparé les Idées que le réel Socrate ne séparait pas ; ce sont les εἰδῶν φίλοι combattus dans le *Sophiste.* Aristote voit, derrière cette lutte que décrit le *Sophiste,* une opposition historique entre Socrate et une secte de l'éléatisme, à lui contemporaine ; et Aristote, ici, voit juste. Il pourra trouver que Platon lui-même n'a pas réussi à masquer par ses métaphores le vide qu'il laisse entre les idées et les choses sensibles. Mais, ici, ce qu'il oppose, c'est le Socrate, pour lui, réel, qu'il connaît à travers les dialogues, et une secte contemporaine de Socrate, secte qu'il connaît seulement par un dialogue, le *Sophiste*, et, peut-être, en plus, par le début du *Parménide.* Je n'examinerai pas

ce que vaut cette défense. Je me suis promis de me borner au rôle de *reporter* pour ne pas faire, de cette chronique, un volume, et pour qu'on puisse d'abord connaître la thèse entière de A. E. T. en sa très vive originalité. La conclusion qui s'impose, une fois esquivée « la dernière vague », est celle-ci : le Socrate d'Aristote ne fait que reproduire et vaut exactement ce que vaut le Socrate de Platon.

2) le *vrai Socrate*. Le jugement le plus officiel porté sur Socrate est celui du tribunal qui l'a condamné. Il avait été préparé, au dire même de l'*Apologie*, par le burlesque réquisitoire des *Nuées*. Acte d'accusation aussi bien que parodie le mettent en rapport étroit, aux yeux de A. E. T., avec les mêmes gens qui forment son cortège habituel dans les dialogues de Platon, et de qui Socrate a reçu ce qu'on regarde d'ordinaire comme l'invention propre de Platon, attribuée par lui à son maître par une pure fiction poétique : la théorie des Idées. Donc trois représentations différentes de Socrate qui, soit qu'elles le condamnent, le raillent ou l'exaltent, nous laissent entrevoir un seul et même Socrate historique : orphique et pythagoricien, aussi bien par ses doctrines scientifiques et rationnelles que par ses tendances religieuses.

a) *l'impiété de Socrate*. Que fut cette ἀσέβεια pour laquelle on condamna Socrate ? Ce ne fut pas le refus de croire aux mythes d'Homère ou d'Hésiode ou la tendance à les dépouiller de certains détails jugés immoraux : « les mythes d'Hésiode et d'Orphée n'étaient point des dogmes, et la chose essentielle dans la religion athénienne n'était pas le dogme, mais le culte, l'observance des règles authentiques du *do ut des* entre Dieu et l'homme » (p. 16). On peut être sûr à l'avance que cette accusation d'impiété visait « des pratiques religieuses irrégulières », l'adhésion à un culte qui n'avait pas l'estampille officielle, adhésion que la démocratie athénienne devait regarder « comme une espèce de haute trahison ». Or, en fait, le *Phédon* et le *Gorgias* nous révèlent un Socrate intimement lié avec la secte orphico-pythagoricienne, secte très impopulaire dans Athènes, s'il faut en croire A. E. T., parce que « le δῆμος avait les mêmes raisons naturelles de suspecter les rites secrets internationaux, qu'ont eues jusqu'ici les chefs de l'Église romaine d'être hostiles à la

franc-maçonnerie » (p. 30). Ainsi s'explique la formule ἀδικεῖ Σωκράτης... ἕτερα... καινὰ δαιμόνια εἰσηγούμενος. Socrate importe non pas *recentia numina,* mais *insolita numina :* des pratiques religieuses non officielles, étrangères (p. 23). Il est, politiquement, « le centre d'une ἑταιρία antidémocratique » ; religieusement, « l'adhérent d'une *religio non licita;* en fait, le premier non-conformiste notable de l'histoire » (p. 30). Aristote ne nous donne qu'un Socrate « de seconde main ». Xénophon « banalise » volontairement Socrate en le noyant dans la vulgarité inoffensive de ses lieux communs. Au contraire le croyant, A. E. T. dira quelque part (p. 150, n. 1) le Saint que Platon nous dépeint conversant et mourant au milieu d'amis orphiques et phythagoriciens est bien l'hérétique mis à mort par une démocratie soupçonneuse et aussi le charlatan, chef d'une section mystico-scientifique, le ridicule et impie φροντιστής que la simplicité vengeresse de Strepsiade incendiait au milieu de son φροντιστήριον.

b) *le Phrontisterion.* Sous la caricature que brosse Aristophane, il est possible, en effet, de retrouver le portrait ; et le portrait qu'on retrouve est celui-là même qu'auréole et immortalise Platon. Je ne sais si, de toutes les études qui composent ce volume, ce n'est pas en celle-ci qu'A. E. T. a mis le plus d'ingéniosité pénétrante, le plus de subtile patience à faire saillir les détails inapparents et suggestifs, le plus d'adresse heureuse à faire jaillir, en éclairs soudains, les rapprochements inattendus. A une étude si originale, si concrète à la fois et si riche en idées générales, toute entière en détails, en confrontations et en suppositions de détails d'où fusent, de-ci de-là, des hypothèses et des conclusions immenses, une recension abstraite ne peut faire que du tort. Il faut avoir lu ligne par ligne ; il faut avoir passé de « l'idée avortée » des *Nuées* (vers 137) à la maïeutique du *Théétète*, à la théorie de l'Amour du *Banquet* et du *Phèdre,* au « mariage sacré » des mystères et à « l'épithalame » du VIe livre de la *République* (p. 148-151) ; il faut avoir trouvé, avec A. Taylor, dans tous les détails de la grosse ruse de Socrate pour voler son dîner, dans l'étrange posture de ses élèves pour observer le ciel, dans la mesure du saut de la puce, dans les retorses chicanes sur la nouvelle lune (152-166), aussi bien que dans le Tonnerre, l'humidité ennemie

et le Tourbillon, la cosmologie même à laquelle le Socrate du *Phédon* n'a dit adieu que sur le tard ; il faut avoir vu tout le jargon mystique et toute la gesticulation rituelle de la comédie se transformer en preuves positives de l'orphisme de Socrate (166-170), tout l'appareil scolaire de la scènerie des *Nuées* et toutes les étapes de l'éducation de Strepsiade utilisées pour expliquer les méthodes et les étapes de l'éducation platonicienne. Alors seulement on aura pu juger la richesse très mélangée de ces aperçus, la multiplicité d'inductions fragiles aussi bien que le grand nombre d'idées neuves sur lesquelles s'appuient les conclusions si originales de A. E. TAYLOR. Alors aussi on abordera d'un esprit libre ces conclusions, que l'auteur nous résume lui-même (p. 174/5) :

1) Socrate, par ses rapports étroits avec les derniers physiciens, Anaxagore, Archelaos, Diogène, se relie à l'école médicale de Crotone et, par elle, au pythagorisme... 2) Socrate, par ses connaissances mathématiques avancées, se relie encore à la science pythagoricienne...3) Socrate est une figure centrale dans le groupe des φιλόσοφοι de Platon ou des φροντισταί d'Aristophane : table commune, études mathématiques et physiques, religion privée ascétique, conceptions mystiques sur la vie future et le monde à venir font, de ce groupe, une école scientifique et un θίασος religieux ; c'est une communauté orphico-pythagoricienne...4) l'éducation socratique vise à former des hommes d'État ; sa méthode est la dialectique ; son fondement est une étude encyclopédique du langage, rythmes, mètres, « choses météoriques »...5) l'enseignement de Socrate est une maïeutique... 6) la connaissance de soi-même est, pour lui, la grande science.

c) Socrate et la théorie des Idées. (*The Words* εἶδος, ἰδέα *in Pre-Platonic Literature*). Même s'il ne devait rien rester d'autre du livre de A.-E. TAYLOR, son étude si fouillée et si riche sur la terminologie préplatonicienne de la théorie des Idées suffirait à renouveler le vaste champ de l'antésocratisme et du platonisme. J'ai dit que, seules, les conclusions qui concernent le rôle propre de Socrate nous retiendraient dans cette chronique. Socrate est, encore ici, le dernier anneau de la chaîne qui relie Platon au Pythagorisme. Car la théorie des Idées, la conception

d'une « essence réelle » et l'usage des termes εἶδος, ἰδέα, σχῆμα, μορφή pour désigner cette essence réelle, n'est ni invention de Socrate, ni invention de Platon, mais fruit de la spéculation pythagoricienne modifiée par la philosophie d'Empédocle. Ainsi, à chercher une origine à cette doctrine qui n'est, au vrai, que l'éternelle opposition entre l'illusion sensible et l'invisible réalité, nous sommes encore ramenés à l'Orphisme, à un orphisme qui, avec Empédocle et Socrate, a pour Dieu Apollon et non plus Dionysos (pp. 254 et suiv.). Si j'ajoute que, dans sa troisième étude, A.-E. Taylor tend à attribuer les διασοὶ λόγοι « à une branche de ces demi-éléatiques représentés pour nous, dans le cercle socratique, par Euclide et ses compagnons Mégariques », (128), j'aurai achevé d'indiquer la haute valeur de suggestion de son livre.

L'Introduction (**20** *bis*) que J. Burnet a mise à son édition du *Phédon* nous ramène dans les mêmes sentiers ; et cette concordance même est intéressante : « My colleague Professor Taylor's *Varia Socratica*, dit J. Burnet. (XIV, note 2), came into my hands too late for me to refer to it in detail. Though I cannot accept all his conclusions, I am glad to find myself in substantial agreement with him. » Analyser en détail les pages de J. Burnet serait, effectivement, redire des choses déjà dites. J. Burnet s'arrête (p. xiv-xxiii) à détruire le préjugé favorable à Xénophon et, au bout d'une très claire argumentation, émet l'idée qu'une grosse part du contenu des *Mémorables* est adaptation de Platon, emprunt aux « apocryphes socratiques » autant qu'aux œuvres d'Antisthène (xxi). Pour lui, non plus, l'autorité d'Aristote, dernier refuge de M. Joel, n'a ni valeur privilégiée ni valeur indépendante ; le Socrate qu'il cite et, absolument, le Socrate qu'il connaît est le Socrate de Platon : « toujours prêt qu'il était à critiquer Platon, s'il eût été en mesure de confronter le Socrate historique avec le Socrate de Platon, nous pouvons être sûrs qu'il l'eût fait quelque part en clair et intelligible langage » (xxv). Sur les rapports de Platon avec Socrate, J. Burnet a des idées personnelles et très intéressantes : les ambitions du jeune Platon étaient politiques et non scientifiques ; il dut appartenir au cercle socratique, mais pas au cercle le plus intime ; sa conversion totale est tardive

et c'est la mort de Socrate qui fit, de Platon, le vrai disciple de Socrate (XXIX). Cela ne l'empêche pas d'être notre meilleure autorité : tout jeune, il a connu Socrate, il a eu, à son sujet, des traditions de famille et, par-dessus tout, s'il ne faut point chercher en ses dialogues « une narration objective », il y faut reconnaître la forme la plus réaliste de cette prose mimétique, dont Aristote donne comme exemplaires à la fois les mimes de Sophron et les « discours socratiques » (XXXI). Platon a, en perfection, le don de revivre et de ressusciter le passé : c'est toute l'époque et rien que l'époque d'avant les révolutions qui sert de cadre à ses dialogues et, quant au fond dramatisé qui remplit ce cadre, on peut s'assurer de sa fidélité en comparant, par exemple, l'Aristophane du *Banquet* à l'Aristophane qui transparaît à travers les comédies. La vérité de ce portrait d'Aristophane est au moins « une haute présomption » en faveur de la vérité du portrait de Socrate (XXXIV). J. BURNET ajoutera d'ailleurs, avant de conclure, à tous ces motifs de confiance, un motif, à ses yeux, supérieur : la vivacité de ce portrait. « The Platonic Socrates is no mere type, but a living man. That, above all, is our justification for believing that he is in truth the historical Socrates » (LVI).

Quel est donc, d'après J. BURNET, ce Socrate de Platon, en qui nous trouvons enfin le Socrate de l'histoire ? A propos de Xénophon, Schleiermacher se posait cette question directrice : « Que *peut* avoir été Socrate, en plus de ce que Xénophon nous rapporte de lui, sans pourtant contredire les traits de caractère et les maximes de conduite que Xénophon nous présente comme positivement socratiques ?... Que *doit-il* en outre, avoir été pour avoir fourni à Platon l'occasion et le droit de lui donner dans ses dialogues le rôle qu'il lui a donné ? » (L. Robin. 6-7... J. Burnet XXXVII). A son tour, J. BURNET se demande : « Que *doit* avoir été Socrate pour s'être attiré la dévotion enthousiaste des Pythagoriciens de Thèbes et de Phlies comme des Éléates de Mégare ? » (XXXVIII). Avant tout, il a dû ne pas rester à l'écart du grand mouvement scientifique de son temps : il a vraiment subi les influences que décrit le *Phédon* et sa jeunesse philosophique a marché dans les voies de Diogène d'Apollonie, Archelaos, Anaxagore, Empédocle enfin, dernière voie qui

nous ramène à la grande route pythagoricienne, où débouchent les obscurs sentiers de l'orphisme. Au pythagorisme appartient, entre autres, la doctrine qu'on ne se lasse pas d'appeler du nom, entre tous impropre et illusionnant, de *théorie des Idées,* et à laquelle J. Burnet restitue, au moins une fois (p. xlv), le plus juste nom de *théorie des formes.* Au pythagorisme et à l'orphisme appartient la croyance à l'immortalité de l'âme et le mysticisme qui fait, de la vie, une préparation à la mort. Mais ici, J. Burnet s'arrête sur le seuil que A. Taylor a franchi et se refuse à faire, de Socrate, un orphique : « But Socrates was no Orphic for all that » (lv). J. Burnet se refuse à fermer les yeux sur un trait essentiel du caractère de Socrate : l'ironie attique. Enthousiasme tempéré d'ironie au sens grec, ou comme disait Gomperz, un cœur chaud sous une tête froide, voilà, pour J. Burnet, la vraie caractéristique de Socrate (lvi).

Je n'ai pas voulu mêler de critique à cet exposé des théories parallèles de A. Taylor et J. Burnet. Puisque j'ai l'occasion prochaine et dangereuse de dire mon mot sur le Socrate de Platon, il était peut-être inutile de juger la pensée d'autrui d'un point de vue que je n'avais pas le temps d'exposer ; et m'attarder à relever des erreurs de détail, noter au fur et à mesure les pièces qui me paraissaient branlantes ou les proportions qui me semblaient fautives, était risquer d'affaiblir injustement l'impression d'ensemble de ces constructions originales. Et pourtant, certaines réflexions viennent d'elles-mêmes. Nous avons vu la critique passer successivement, ou, pour vrai dire, sauter par bonds d'un exclusivisme à un exclusivisme : Platon, jadis, puis Xénophon, puis Aristote, enfin Platon à nouveau, il fallait un témoin unique et privilégié de l'authentique socratisme. Ceux-là seuls ont évité cette « cascade » qui, de prime abord, ont laissé ouvertes toutes les sources en se bornant à mesurer plus ou moins leur débit respectif pour assurer ce qu'ils regardaient comme « le juste mélange ». Peut-être sont-ils les sages de l'avenir et peut-être est-ce à une telle μείξις εἰδῶν que la critique arrêtera, quelque jour, son errance. Mais si l'on juge qu'un tel mélange ne peut être, à pareille heure, qu'une estimation provisoire des justes proportions,

combien plus précipitées doivent paraître ces exclusions et « occlusions » d'une part, et ces acceptations globales, d'autre part ! Avant d'exclure ou d'accueillir, ou de mélanger, que n'achève-t-on l'analyse séparée de chaque source ? Avant de substituer, au Socrate exclusif de Xénophon, le Socrate exclusif de Platon, encore faudrait-il s'être entendu sur ce qu'est, au fait, le Socrate de Platon. Les dialogues qui se succèdent nous offrent-ils, de Socrate, une image constante ? Cette image est-elle celle d'un orphico-pythagoricien, ou d'un pythagoricien rationalisant, ou d'un penseur utilisant, au profit d'une idée personnelle, les tendances et les aspirations du monde qui l'entoure ? Cette image n'est-elle pas transposition et transfiguration progressives ? Puisqu'on fait tant de cas de la comparaison des dialogues avec les mimes de Sophron, refusera-t-on de voir, en l'image qu'ils nous laissent de Socrate, une œuvre d'art ? Quelle est la méthode et quels sont les procédés ordinaires de l'art platonicien et pouvons-nous comprendre l'image platonicienne de Socrate sans l'interpréter en fonction de cette méthode et de ces procédés ? Le même travail d'analyse, déjà très avancé pour les écrits de Xénophon, est à continuer pour tous les fragments de dialogues socratiques à nous connus, mais aussi bien pour les *Nuées* d'Aristophane, comparées avec toute l'œuvre du comique. Alors, seulement, on aurait quelque chance de retrouver un peu du vrai Socrate sous les oripeaux décrochés au vestiaire de la comédie, comme sous le rayonnement d'apothéose que projette le « soleil intelligible ».

De quel côté la chance est-elle plus grande ? Est-ce le poète comique ou le philosophe poète qui nous laissera le mieux deviner le véritable Socrate ? H. Rőck (**21**) est d'avis que, fiction littéraire au même degré et seulement au même degré que les *Mémorables* ou l'*Apologie*, c'est encore la comédie qui a le plus de valeur historique... Aristophane nous livre le vrai Socrate au moins en tant qu'il nous le dépeint comme un athée, « un athée radical ». C'est une découverte de H. Rőck que cet athéisme radical de Socrate et, comme toutes les découvertes, elle a suscité pas mal de surprises et des contradictions de toute sorte. Les deux articles des Archiv sont la réponse,

ou plutôt une série de réponses, aux objections qui ont accueilli son volume *Der unverfälschte Sokrates* (Innsbruck, 1903). Il y a de tout dans ces réponses : une étude sur la définition de l'athéisme où l'on regarde comme un athéisme conscient tout panthéisme, même antique ; une protestation contre la tendance actuelle à mysticiser la philosophie antésocratique, protestation qui serait très utile si elle ne s'exagérait jusqu'à voir l'athéisme partout, même chez Xénophane (186) et, entre autres, une interprétation curieuse de la formule d'accusation. On sait qu'elle reproche à Socrate « d'importer des divinités nouvelles ». Comment donc faire de Socrate un athée ? H. Rőck a une réponse ingénieuse. Les ennemis de Socrate, qui le savaient positivement athée, ne pouvaient l'accuser formellement de nier les dieux sans s'exposer à la réponse que, précisément, donnera le Socrate de l'*Apologie :* qui croit à un démon ne peut refuser de croire aux dieux. Donc Socrate a été condamné *formellement* pour négation des dieux de l'État, mais *matériellement* pour athéisme (258). Athéisme dont le Démonax de Lucien donnera une preuve qui paraîtrait étrange à A.-E. Taylor : Socrate seul ne s'est pas fait initier aux mystères d'Éleusis (255). Athéisme qui se confirmera par les rapports de Socrate avec Euripide (266 et suiv.). La caricature est, d'ailleurs, beaucoup moins ressemblante dans le détail pour Socrate que pour Euripide ; Socrate est un « type » ; Aristophane combat en lui le matérialisme du temps, et bien des traits qui complètent le type ne lui étaient pas, en réalité, personnels. Alors pourquoi plus l'athéisme que, par exemple, la météréologie ? Mais H. Rőck juge qu'une étude précise serait plus utile que toutes ces polémiques. Tout le monde pensera comme lui. Et, en attendant que l'accord soit fait sur la *valeur respective* des sources ou, plutôt, pour l'aider à se faire, on peut continuer avec profit *l'analyse* des sources : il ne serait pas inutile, par exemple, de déterminer autant que possible, indépendamment de la question socratique, la nature et les coefficients divers de vérité historique des « victimes » d'Aristophane.

L'idéal serait aussi de pouvoir classer et comparer les différents thèmes de la littérature socratique. Mais, à part les

œuvres de Platon et de Xénophon, nous n'avons que des débris et le premier devoir est de recueillir et d'essayer d'interpréter ces débris. C'est un tel travail que nous livre H. DITTMAR à propos d'Eschine de Sphettos (21 bis). La première partie (pp. 1-247) est faite d'études sur quelques personnages fameux des dialogues socratiques : I. Aspasie ; reconstitution de la tradition concernant Aspasie (1-10), l'Aspasie d'Antisthène ; l'Aspasie d'Eschine ; leur influence respective (10-59). II. Aristippe dans les œuvres d'Eschine (60-62). III. Le personnage d'Alcibiade chez les socratiques : chez Platon (65-68), chez Antisthène (68-90), chez Eschine (97-159). Alcibiade apparaît dans deux dialogues d'Eschine : l'*Alcibiade* et l'*Axiochos*. L'*Alcibiade* est, avec l'*Aspasie*, le mieux connu des dialogues d'Eschine : Chrysippe, Maxime de Tyr, Élien, Aristide nous en ont conservé des fragments, recueillis successivement par HERMANN, KEIL, et complétés par HIRZEL à l'aide de Priscien. La méthode de H. DITTMAR, qui consiste à rechercher les principaux « motifs » utilisés par la tradition biographique et anecdotique sur Alcibiade, lui permet, à la fois, d'augmenter le nombre des fragments et d'obtenir une vue plus claire de l'enchaînement du dialogue. Il essaie donc, d'après les fragments, de déterminer le plan, le but, l'époque du dialogue ; il étudie comparativement le rôle que joue Alcibiade chez Xénophon et dans le *premier Alcibiade*, et donne enfin ses conclusions sur l'*Alcibiade* d'Eschine : le dialogue est une apologie de Socrate en réponse à l'accusation de Polycrate, il a été composé peu après le *Gorgias* de Platon, c'est-à-dire entre 394/3 et 391/90 (p. 159). L'*Axiochos* a dû suivre d'assez près l'*Alcibiade* et se proposer pour but de montrer, par une discussion sur le plaisir, les véritables causes de la perversion d'Alcibiade (163). Une comparaison des caractères du personnage d'Alcibiade dans les quatre socratiques permet à H. DITTMAR de construire une table chronologique très intéressante :

Circ. 394/3 : l'*Accusation* de Polycrate et le *Gorgias* de Platon.

Après 394/3 : le *Cyrus* d'Antisthène.

Entre 394/3 et 391/90 : l'*Alcibiade* d'Eschine.

Peu après : l'*Axiochos* d'Eschine.

(391/90) : le *Ménon* de Platon.

Entre 384 et 380 : le *Banquet* de Platon (et l'*Alcibiade* d'Antisthène ?)

Environ après 370 : *Mem.*, I, 2, 12-47 de Xénophon.

Entre 340 et 330 : *Alcibiade* I.

Enfin, après une revue rapide des autres dialogues socratiques qui mettent en scène Alcibiade et une échappée sur la fortune postérieure de l'Alcibiade des socratiques, on étudie les autres dialogues d'Eschine : *Miltiade, Callias, Thélaugès.* Entre temps, on établit (210-212) que le *Callias* d'Eschine, le *Protagoras* et le *Banquet* de Platon ont servi de base au *Banquet* de Xénophon. La seconde partie (247-327) nous livre les textes et les Index : fragments des dialogues d'Eschine (266-296) et fragments de *Aspasie, Héraclès, Cyrus, Alcibiade* d'Antisthène. Un tel travail est digne de tous points de l'excellente collection où il paraît; il fournira, pour l'étude de la littérature socratique tout entière, un excellent instrument de travail et d'utiles directions.

J'ai dit que les études préparatoires étaient à faire autant sur Aristophane que sur les socratiques : le *Dioniso* de Carlo Pascal (**22**) nous donne, sous une forme très claire et très attrayante, un essai de ce genre sur *la religion et la parodie religieuse dans Aristophane.* J'étais en dettes depuis longtemps avec C. Pascal et le suis plus encore depuis l'apparition de ce volume (1911), suivi de très près par deux volumes sur *les croyances d'outre-tombe dans l'antiquité classique,* auxquels je reviendrai prochainement : c'est un des défauts d'une revue critique un peu détaillée de ne pouvoir être que rarement une revue de la première heure. Le présent livre contient treize chapitres : il étudie successivement, dans Aristophane, la représentation générale du monde divin et les dieux étrangers, Dionysos, les dionysies rurales, la fête des outres, les noces de la reine, Zeus, Hercule, Hermès, Prométhée, les sanctuaires et superstitions populaires, les mystères d'Éleusis, la parodie théologique et les cosmogonies et théogonies, la parodie des systèmes scientifiques. C. Pascal excelle dans le genre, très français d'ailleurs, peut-on dire, ou mieux très classique, d'une exposition suivie et limpide que n'interrompt ni n'embarrasse

aucune discussion trop spéciale, mais qui s'appuie sur une base de notes bibliographiques et documentaires très riches et très solides. Ses livres sont de merveilleux initiateurs, ce qui ne les empêche pas d'être personnels et nouveaux. Sous quelle forme s'étaient fixés, dans la tradition populaire et littéraire, les différents « types divins » ; jusqu'à quel point Aristophane utilise ces types, quels nouveaux éléments il y introduit, comment toute cette vie religieuse devient, en sa pensée, une puissance active et s'y transforme en matière d'art ; voilà ce que prétend montrer le livre de C. PASCAL. L'auteur est très conscient de l'exagération qu'il y aurait à faire d'Aristophane un zélateur et un apologiste de la religion grecque, et ce n'est pas lui, vraisemblablement, qui ferait du poète, avec H. RÖCK, un apôtre de l'antimatérialisme. Aristophane a ses ennemis : Socrate, Euripide, Cléon. Pour combattre le dernier, il ridiculisera les superstitions et les oracles ; pour combattre les deux autres, il se révélera défenseur des dieux et de la vieille foi ; mais les dieux lui sont d'ordinaire moins objets de vénération que figures de comédies. La description des enfers dans les *Grenouilles* est, tout probablement, empruntée aux mystères d'Éleusis (pp. 195 et suiv.). C. PASCAL ne relève pas, comme le fait A.-E. TAYLOR, les détails analogues qui se retrouvent dans les *Nuées*, détails empruntés aux cérémonies de l'initiation. Mais, à propos de la parodie scientifique, il arrive, indépendamment du critique anglais, à des conclusions parallèles : lui aussi note les analogies de la comédie avec le *Théétète* pour la maïeutique ou le portrait du sage (232 s.) et regarde le Socrate d'Aristophane comme reproduisant assez fidèlement le Socrate *première manière* de l'histoire. Il y a là des vues très intéressantes. Mais on oublie un peu que Platon a écrit après Aristophane et que plusieurs correspondances peuvent s'expliquer par une transposition platonicienne du Socrate d'Aristophane ; beaucoup d'autres s'expliquent, d'ailleurs, par une transposition, en deux sens opposés, d'un même fonds général et « typique » : hiérophante et psychagogue, Dionysos et Éros, accoucheur d'âmes, sage perdu dans les cieux, la matière est la même qui, du même visage, fera une caricature ou une transfiguration.

AUGUSTE DIÈS.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — MORALE

E. Terraillon : *L'Honneur, Sentiment et Principe moral,* 1 vol. in-8° de 293 pages, Paris, Alcan, 1912.

L'objet de cette étude est la définition de l'honneur. Pour y parvenir, l'auteur s'est livré à une enquête sérieuse auprès des écrivains anciens et modernes qui en ont parlé : psychologues, moralistes, romanciers, auteurs dramatiques ou publicistes : procédé intéressant, mais qui nous laisse pressentir dès le début une définition tout expérimentale de l'honneur.

Tout en faisant la part des éléments égoïstes et altruistes que renferme ce sentiment, M. Terraillon montre qu'on ne peut l'identifier ni avec l'égoïsme, ni avec l'altruisme.

Il établit ensuite que l'honneur n'est pas un bien. « Le vulgaire et les penseurs, écrit-il, s'accordent pour déclarer que si tous les biens ont une valeur vénale et s'ils peuvent être remplacés par des équivalents, seul l'honneur n'a pas de prix. » Si c'est là l'unique sens du mot « bien », rien de plus juste que la critique, faite dans ce chapitre, de la pensée de Bossuet et de Bourdaloue ; mais, hâtons-nous de le dire, nos orateurs chrétiens ne sont pas de cet avis. Formés à l'école des docteurs scolastiques, ils avaient puisé dans les enseignements de leurs maîtres une conception plus large et très précise du bien en général et du bien moral en particulier, dans laquelle ils pouvaient très logiquement faire entrer l'honneur. Mais il nous semble que M. Terraillon lui-même nous dispense d'insister, lorsqu'il écrit, p. 99 : « Peut-être toutes les difficultés au milieu desquelles nous nous débattons viennent-elles d'une indécision dans le sens du mot « bien » et dans l'emploi de ce terme avec une signification trop absolue. »

M. Terraillon montre ensuite les divergences qui séparent l'honneur du devoir et ne permettent pas qu'on les identifie. Il aboutit enfin à cette conclusion que « la conscience de l'honneur est donnée

« par le sentiment confus ou par la connaissance claire d'un bien idéal « que l'individu veut conquérir ou conserver, mais qui n'admet, par « rapport aux autres biens, ni commune mesure, ni équivalence.

« Cet idéal variable consiste dans la représentation que tout homme « se fait de sa fonction ou de sa destination sociale, conformément à « l'ordre naturel des choses ou aux traditions du groupe dont il fait « partie » (p. 151).

La seconde partie de l'ouvrage est consacrée à la vérification de cette définition ; elle montre qu'à chaque forme de société générale ou particulière correspond un aspect spécial de l'honneur. L'auteur passe en revue quelques types spéciaux d'honneurs : honneur masculin et féminin, honneur de famille, de profession, etc. Puis il conclut que beaucoup d'indices inclinent à penser que l'honneur a fait son temps et que sa place dans la société contemporaine est de plus en plus restreinte ; chaque jour, par l'effet de la loi sociologique d'entrecroisement des groupes ou de complication sociale, il va s'élargissant, d'un mouvement régulier, logique et continu, pour se confondre bientôt avec le devoir dont il n'était qu'un substitut et qui est sa forme parfaite.

Laissant de côté la conception du devoir que professe l'auteur et que nous n'avons pas à discuter ici, nous croyons utile de relever une affirmation, logique sous sa plume, mais inacceptable pour qui ne s'est pas interdit toute incursion sur le terrain de l'absolu. M. Terraillon écrit : « La religion seule est vraiment incompatible avec « l'honneur, car pour elle tout bien vient de Dieu, tout droit est en « Dieu et toute conduite morale consiste à écouter Dieu, à vivre en « lui et pour lui, dût-on pour cela mourir au monde, mépriser les « contraintes sociales et fouler aux pieds les préceptes de l'honneur. « Le christianisme, en particulier, considère comme la véritable vertu, « l'humilité, antagoniste de l'honneur », p. 152. Sans prétendre apporter à ce texte les précisions, voire les rectifications qu'il exigerait, qu'on nous permette d'en contester la valeur au simple point de vue de l'honneur. La philosophie chrétienne ne fait que replacer l'homme dans son véritable milieu lorsqu'elle le rattache à Dieu ; or, par l'introduction du divin dans la vie humaine, elle se donne, en dehors des faits, une règle sûre qui lui permet de juger l'honneur lui-même et de le séparer de ce qui n'en est que la contrefaçon. Cette règle sûre, c'est la raison appuyée sur Dieu ; et l'honneur, pris alors dans un sens, non plus simplement psychologique, mais moral, peut se définir : le sentiment intime de notre dignité personnelle qui nous porte à nous respecter nous-mêmes en tout et partout, et à rejeter ce qui

pourrait nous avilir à nos propres yeux. Ainsi entendu, l'honneur n'est que le sentiment de notre devoir. Ajoutons que le christianisme n'identifie pas l'honneur, même dans sa forme la plus parfaite, avec le devoir ; il distingue toujours les prescriptions de l'honneur de celles du devoir, qui doit garder, en toute occurrence, la première place dans notre intention : un acte n'est moralement bon qu'en tant qu'il est posé par respect pour la loi, et non sous l'impulsion d'un sentiment, quelque noble et légitime qu'il soit en lui-même ; il y a, en effet, quelque chose de plus beau que l'honneur, c'est la vertu qui le mérite. Il est donc faux de dire que, pour la religion, l'honneur n'existe pas.

Au demeurant, cet ouvrage constitue un nouveau et intéressant chapitre de la science historique des mœurs. Il est incontestable que l'auteur a su saisir et analyser le mobile qui fait agir bien des hommes aujourd'hui ; mais il ne faut demander aux faits que ce qu'ils peuvent nous donner, et nous regrettons que M. Terraillon ait cru pouvoir s'écarter quelquefois de cette règle. J. G.

G. Sortais : *La Crise du Libéralisme et la Liberté de l'Enseignement.* Un vol. in-16, de 222 pages. Paris, Lethielleux.

Pour qui vit au milieu des passions humaines déchaînées par la politique, le livre de M. l'abbé Sortais est une sorte d'oasis de la pensée : une détente de l'esprit se produit à la lecture de « la Crise du Libéralisme et la Liberté de l'Enseignement ».

Ce n'est pas là une œuvre de lutte comme en publient journellement les membres des différents partis qui déchirent la France. Dans ces ouvrages de propagande, les auteurs forcent la vérité dans un sens ou dans l'autre et, pour ne prendre que les extrêmes : les uns rejettent en bloc tout ce qui a été fait depuis la Révolution, les autres, au contraire, ne veulent pas entendre parler de ce qu'ils nomment l'Ancien Régime.

Pour M. l'abbé Sortais, qui est un philosophe et un sage, un contemplateur impartial des événements, peu importe : si la Révolution a forcé l'évolution normale des choses et a pu même en fausser le mécanisme, il n'en est pas moins vrai qu'elle n'a pas pu résister entièrement à cette évolution, et, de son œuvre, des conséquences sont découlées qui se seraient produites sans elle. Ainsi, en l'espèce, ce n'est pas la Révolution qui a mis la Liberté dans la vie politique ; elle y serait venue sans elle par la force même des choses. La Révolution a simplement exagéré l'idée de Liberté, et aujourd'hui les

Petits-Fils intellectuels des Grands Ancêtres (?), s'apercevant de la dite exagération, veulent la corriger sans reconnaître la faute ; ils se mentent à eux-mêmes, et par cela seul leur œuvre est mauvaise.

Afin de faire la preuve de ce qu'on a appelé la Crise du Libéralisme, M. l'abbé Sortais étudie « La Liberté de l'enseignement ».

Dans une première partie de son livre, l'auteur s'attache à distinguer nettement le Libéralisme, tel que l'a compris la Révolution, d'avec la vraie Liberté.

Dès avant la Révolution, le Libéralisme avait fait son apparition dans le domaine religieux avec la Réforme. Puis ce fut le Libéralisme intellectuel lancé par Descartes, ou plutôt par ses disciples. Le Libéralisme politique ne fut prêché qu'avec Rousseau, « l'Évangéliste de la Révolution ». Cette dernière forme du Libéralisme se confond presque avec le Libéralisme économique d'Adam Smith et de Mirabeau, le père. De nos jours, c'est le Libéralisme artistique exposé dans la Préface de Cromwell et qui nous a donné Zola d'une part, le cubisme de l'autre. (De ce Libéralisme, l'abbé Sortais ne parle que pour mémoire.)

Les fruits de ces différentes sortes de Libéralisme, l'auteur nous les énumère pour conclure à une banqueroute, que l'on peut qualifier de frauduleuse, étant donnée la mauvaise foi évidente des patrons du Libéralisme qui, au nom de la Liberté, arrivent fatalement à proclamer ou l'anarchie ou la tyrannie.

Telle est l'évidence des faits exposés par M. l'abbé Sortais, qu'on pourrait presque l'accuser, très courtoisement d'ailleurs, d'enfoncer des portes ouvertes ; mais, nous devons nous souvenir que, parmi les Catholiques, le Libéralisme, presque le libre examen religieux et politique, jouit, surtout parmi la jeunesse, d'une faveur toute nouvelle et ceci malgré les sages avertissements de Sa Sainteté Pie X.

L'erreur du Libéralisme établie, M. l'abbé Sortais, en expliquant la raison d'être du *Syllabus* et ce qu'il est, est logiquement appelé à exposer la saine notion de la Liberté. Le *Syllabus*, c'est le phare qui brille pour les catholiques, afin de leur permettre d'éviter les écueils contre lesquels pourrait les jeter la tempête soulevée par la Crise du Libéralisme et dont l'un des principaux et des plus dangereux est, aux yeux de M. l'abbé Sortais, l'Esprit de Légalité. Cet esprit de Légalité est la forme donnée à la Liberté par les descendants des anciens libéraux : la loi, disent-ils, est l'expression de la volonté générale librement exprimée ; or, depuis que le peuple français a manifesté sa volonté, tout ce qui lui est opposé est hors le souverain et ce qui est hors le souverain est l'ennemi. Mais, ajoute M. l'abbé Sortais, quand

bien même une législation serait l'expression fidèle de l'unanimité de la nation, cette unanimité ne suffirait pas à lui conférer la légitimité : avant les Droits de l'Homme, il y a les Droits de Dieu. La Liberté n'est pas la licence ; la vraie Liberté ne peut pas exister en dehors de Dieu.

Après cet aperçu critique du Libéralisme, M. l'abbé Sortais étudie plus spécialement le rôle du dit Libéralisme dans l'enseignement.

D'abord, l'auteur examine les Droits de l'Enfant vis-à-vis de la Famille, de l'État et de l'Église. Il établit les droits indubitables de la Famille à laquelle peut se substituer, dans une certaine mesure, l'Église qui a sur l'Enfant une paternité spirituelle. Quant au droit de l'État, il doit être rejeté entièrement : d'abord parce qu'en s'ingérant dans l'éducation, il ira à l'encontre d'une liberté indéniable et absolument légitime, la Liberté de la Famille; puis parce qu'il ne peut pas avoir, par sa nature même, les qualités nécessaires pour se livrer à ce travail de patience et infiniment délicat qu'est la formation de l'esprit de l'Enfant. D'ailleurs, l'État doit gouverner et toute centralisation, quelle qu'elle soit, occasionne une sorte d'encrassement des rouages de la machine gouvernementale. Cependant l'État tend, à l'heure actuelle, à s'assurer le monopole de l'enseignement.

M. l'abbé Sortais cherche alors quelle peut bien être la raison mise en avant par les soi-disant défenseurs de la Liberté pour supprimer ainsi la Liberté de la Famille, et il établit que, d'après les libéraux d'aujourd'hui, la raison d'État exige l'unité morale : il faut, disent-ils, que les Enfants reçoivent une éducation également neutre, afin d'être libres de tout préjugé et de toute routine. L'auteur de « La Crise du Libéralisme » établit, à l'aide de citations prises dans les articles ou les ouvrages des universitaires eux-mêmes, l'impossibilité de la neutralité morale dans l'enseignement.

La neutralité scolaire est d'ailleurs une sorte d'écran, de façade libérale mensongère, derrière laquelle se dissimule la haine de l'Église dont l'Enseignement est, au dire des Libéraux sectaires, forcément contraire à la Raison. « Nous voulons, disent-ils avec Anatole France, la liberté véritable, celle qui n'admet pas de liberté contre elle. » — Cette critique, M. l'abbé Sortais la réduit aisément à néant, ainsi que les reproches, également faits à l'Église, de ne pas vouloir admettre la Liberté scientifique et d'être intolérante. Mais, c'est en se servant, très sobrement d'ailleurs, de l'argument *ad hominem,* que l'auteur a beau jeu contre les protagonistes du monopole universitaire.

Pour conclure, M. l'abbé Sortais prophétise aux chefs actuels du

pouvoir une réaction terrible; et, faisant allusion à la campagne victorieuse de Montalembert et de ses amis, M. l'abbé Sortais termine par cette phrase lapidaire, énergique, menaçante : « Ils ont vaincu, nous vaincrons. »

SIRAP.

II. — PSYCHOLOGIE

Abbé J. Toulemonde : *Les Nerveux. Comment les reconnaître ? Comment les corriger ?* Préface de E. Peillaube. Un vol. in-16 de VIII-230 pages. Paris, BLOUD, 1913.

Le titre même de l'ouvrage mentionne sa division en deux parties, l'une surtout descriptive, l'autre pratique.

I. — Il ne s'agit pas ici du névrosé, mais du nerveux normal, c'est-à-dire de tout homme chez qui « le système nerveux a pris la prédominance sur le reste de l'organisme ».

Chez l'enfant, le tempérament nerveux se manifeste d'ordinaire par l'étourderie et l'inattention, les émotions impulsives, les réflexions primesautières, l'indifférence à sa santé, l'indépendance, l'esprit d'observation.

A l'époque de la puberté, l'enfant nerveux commence à s'analyser lui-même, découvre ses faiblesses et en vient souvent à une extrême défiance de soi.

M. Toulemonde considère cette défiance de soi comme la première marque essentielle du tempérament nerveux, au moins chez l'adulte. Le nerveux est d'ordinaire inquiet et timide, il redoute de se produire en public, se croit mal apprécié. Et cependant ce timide, en de certaines circonstances, devient subitement audacieux et violent ; ce modeste, au fond, est souvent un orgueilleux qui se complaît en lui-même, et méprise le public trop inintelligent pour l'apprécier. — Ses affections sont profondes, sincères, délicates, moins sensuelles et plus idéalistes que celles du sanguin. Mais il a peu d'amis intimes, parce qu'il est susceptible, et surtout parce qu'il cache ses sentiments sous des dehors froids et réservés.

Le second trait psychologique essentiel consiste, selon M. Toulemonde, en ce que l'*idée* tend chez le nerveux à devenir souveraine et même fixe. C'est un réfléchi et un raisonneur, il veut n'être guidé que par la raison et en fait parade. Son analyse et ses raisonnements s'exercent d'abord et surtout sur lui-même. Il réfléchit volontiers sur ses impressions, et les grossit en les considérant. A la

moindre indisposition, il se croit très malade et se laisse facilement entraîner à ne plus penser qu'à son mal, pour en analyser les symptômes, pour en découvrir les causes et les remèdes, à moins qu'on ne parvienne à le distraire, ou à substituer à cette idée fixe une occupation absorbante ou un idéal moral. Car il est capable de se passionner pour un idéal, et d'en faire le guide absolu de sa vie, dût-il même y épuiser ses forces. C'est d'ordinaire un homme de devoir, sur la conscience de qui on peut compter. « Un problème intellectuel peut aussi le captiver et le posséder tout entier, au point de lui faire oublier la douleur physique et le monde extérieur. » Mais cette obsession, féconde quelquefois, est presque toujours épuisante. Cette sensibilité à l'idée fait du nerveux un soucieux et un distrait. Passionné pour son idée, quelle qu'elle soit, il s'afflige ou s'inquiète outre mesure de tout échec qu'elle a subi ou peut subir. Entraîné par elle, il est exposé à ne pas remarquer les petits événements du dehors qui sollicitent son attention.

En définitive, les nerveux sont gens bizarres et fantasques, mais en qui la nature a souvent de merveilleuses ressources. Souvent intelligents, capables de réflexion prolongée et d'invention, d'un caractère noble, généreux et loyal, d'une grande délicatesse de sentiments, ils peuvent devenir, si leur éducation a été conduite avec prudence, fermeté et indulgence, et si leur effort est orienté et stimulé par un haut idéal, les meilleurs ouvriers du progrès intellectuel ou moral.

Toute cette description psychologique, que nous résumons trop brièvement, est riche d'observations fines et judicieuses. Nous nous permettrons, cependant, d'énoncer une légère critique.

La systématisation de ces données expérimentales nous paraît un peu défectueuse. L'auteur, par exemple, place au premier rang des caractères essentiels du tempérament nerveux la défiance de soi. Or, il se trouve peu après obligé de reconnaître dans le nerveux une puissante propension à l'orgueil, et de fréquentes impulsions de l'audace. Comment concilier ces traits contradictoires ? Nous ne saurions nier la réalité de telles variations. Mais alors il nous semble nécessaire de ne pas présenter la défiance de soi comme l'un des deux traits les plus essentiels, car ce qui constitue l'essence d'un tempérament ne saurait guère varier. Il fallait donc chercher dans un trait plus profond, plus général, le principe commun de ces caractères opposés.

Voici comment nous serions disposés à synthétiser les résultats de l'analyse psychologique. Le nerveux est par-dessus tout un impressionnable, c'est-à-dire un homme dont l'émotivité est excitable et

mobile. Mais il est souvent doué aussi, et peut-être à cause même de son impressionnabilité, d'une assez grande capacité de réflexion. Tant qu'il n'use pas de ce pouvoir, l'instabilité, l'étourderie, dominent : c'est le cas de l'enfant. Dès qu'il commence à se replier sur lui-même, il devient le minutieux analyste de ses qualités et de ses défauts, qui rumine sans fin sur ses succès et sur ses échecs, sur tout événement qui d'aventure vient éveiller en lui une émotion, et c'est ainsi que, suivant les circonstances, et en vertu même de sa mobilité émotive, il peut passer d'une excessive défiance de soi à une audace extrême, et se nourrit habituellement l'esprit de mille pensées d'amour-propre. Mais sa capacité de réflexion et sa puissance d'émotion peuvent s'exercer aussi sur une idée spéculative ou sur un idéal moral, et l'idéal ainsi entretenu tend à régir toute sa conduite.

Mais peut-être y aurait-il lieu encore de distinguer entre nerveux et nerveux. Ce tempérament n'est pas toujours, ni même ordinairement, à l'état pur ; il se combine avec d'autres tempéraments, et peut-être revêt-il lui-même des modalités variées. Une classification des catégories de nerveux aurait heureusement complété les analyses de M. Toulemonde.

Il ne faut attacher cependant, à ces questions de systématisation, qu'une importance secondaire. Et d'ailleurs, l'auteur ne prétendait pas faire œuvre spéculative ; ses descriptions suffisent amplement à révéler le nerveux à lui-même et à ses éducateurs ; c'est une bonne introduction à l'exposé des méthodes thérapeutiques.

II. — Au premier rang de ces méthodes, M. Toulemonde place à bon droit le traitement moral.

Pour appliquer le traitement moral, le médecin ne suffit pas, il faut au nerveux un directeur éclairé, patient et doux, qui sache dissiper ou prévenir ses idées fixes et ses scrupules, le distraire de ses angoisses, orienter son attention et, à l'occasion, lui imposer une résolution.

Il importe surtout d'utiliser le pouvoir de l'idée qui est un trait essentiel du tempérament nerveux. La réflexion, la méditation d'une idée saine, réconfortante, élevante, finira à la longue par avoir raison de toutes les mauvaises hantises, des terreurs et des tristesses déprimantes.

Le nerveux doit s'appliquer à être patient et indulgent à l'égard de soi-même, à regarder le bon côté des choses, à vivre dans le présent, insouciant du passé et confiant dans l'avenir, à ne pas redouter les représentations troublantes, mais, suivant les cas, à les combattre ouvertement ou à les dédaigner.

Les éducateurs, parents, professeurs ou directeurs de conscience, pour aider l'enfant nerveux à conquérir cette maîtrise de soi, doivent s'appliquer à prendre sur lui un grand ascendant moral qui leur permette d'agir efficacement sur sa raison par la persuasion. Comment prendre cet ascendant? D'abord par le sérieux et la fermeté, qui commandent le respect et l'admiration, mais aussi par la patience et l'affection, qui attirent la confiance. Fort de cette confiance de l'enfant, l'éducateur s'efforcera de lui donner un peu d'assurance, en lui faisant remarquer ses petits succès et ses qualités; il sera indulgent pour ses gamineries, mais d'une fermeté inflexible pour imposer un petit nombre de points de règle et quelques rares punitions. Par-dessus tout, il s'efforcera d'inculquer à la jeune âme le culte de l'idéal chrétien.

M. Toulemonde termine par d'excellents conseils d'hygiène alimentaire et physique.

Ce petit livre rendra de grands services aux éducateurs. Que les nerveux eux-mêmes le lisent et le méditent: ils connaîtront mieux ensuite et les faiblesses et les ressources de leur tempérament, et y apprendront à triompher des unes et à mettre les autres en valeur; car, suivant les brèves mais suggestives remarques de M. Peillaube, dans la Préface de ce volume, « le tempérament ne détermine pas nécessairement le caractère »; « nous avons le pouvoir d'agir sur les formes primitives et indélibérées de l'activité », et le nerveux, comme les autres, peut arriver « à se libérer de la tyrannie de son tempérament et à se constituer à soi-même par la répétition de l'effort son caractère propre ».

J. D.

A. Cartault : *Les sentiments généreux*. Un vol. in-8° de 314 p. Paris, F. Alcan. 1912.

Depuis près de cinquante ans, la psychologie descriptive et morale semble avoir été abandonnée dédaigneusement par les philosophes de profession aux littérateurs. Les contemporains de La Rochefoucauld, de La Bruyère, de Nicole et d'Abbadie pouvaient peut-être s'en accommoder. Mais aujourd'hui, croient encore certains, il n'y a de salut pour les honnêtes gens voulant étudier les questions psychologiques, que par les expériences de laboratoire, les enquêtes et les statistiques.

On a réagi contre ces injustes appréciations. Pour sa part, M. Cartault a voulu refaire le portrait du *généreux*, que Descartes avait jadis esquissé.

Si paradoxal que cela puisse paraître à plusieurs, « l'égoïste absolu n'existe point », et ne peut exister. Il en coûterait trop de réaliser l'égoïsme intégral et il serait « plus fatigant de se déguiser en homme vertueux que de l'être naturellement ». Mais il est des degrés dans les sentiments qui nous poussent vers autrui ; ceux qui attirent le plus l'attention sont évidemment les plus élevés, « les sentiments généreux ». Le mot est vague, l'auteur en convient. Une bonne partie de la définition qu'il donne ne l'est pas moins : « Convenons d'entendre par là, dit-il, les instincts qui nous incitent à sortir de nous-mêmes, à nous oublier, ... à nous enfuir dans l'idéal en laissant là le réel » (p. 35).

Entre les sentiments *désintéressés* et les sentiments *généreux* on nous signale ces « sensibles différences » : « les uns ..... ont quelque chose de négatif ; ils supposent la réserve, la retenue ..... ; les autres mettent en jeu notre activité et se portent en avant ; c'est un élan ; ils visent un but positif. Les uns sont calmes ..... ; les autres, au moins les plus vifs, sont ardents ..... » Les sentiments généreux s'épanouissent en trois grandes séries de manifestations : l'amour et ses dérivés, le courage et l'héroïsme, les sentiments esthétiques. Ces pages de psychologie descriptive renferment des analyses fines et qui ne manquent pas d'humour, tels les portraits comparés de l'antimilitariste et de « l'âne du bon La Fontaine » (p. 286-287). Mais, quand il s'agit du « rond-de-cuir » idéal (p. 26-27), avons-nous affaire à un optimiste impénitent ou bien à un ironiste ?

Quelque souci qu'il ait de garder un juste milieu, l'auteur se laisse aller à exalter le sentiment aux dépens de l'intelligence, et lorsqu'il entreprend de nous parler des rapports entre l'idée de Bien et les sentiments désintéressés et généreux, il nous présente un amalgame, où Rousseau et Montaigne ont vraiment la part du lion. Ne nous dit-on pas que « si les hommes étaient tous doués à un degré supérieur de tous les sentiments désintéressés et généreux, *ils n'auraient pas éprouvé le besoin d'inventer une morale,* ou tout au moins celle-ci n'eût été qu'une abstraction, ... une construction intellectuelle, où ils auraient pris de leurs instincts une conscience claire ..... » (p. 247) — « le bien n'est pas autre chose que ce qui est conforme à nos sentiments désintéressés et généreux, guidés par la réflexion » (p. 254). — « La seule chose qui soit fixe, c'est l'évidence qu'il y a un bien ..... Ce qui est considéré comme bien varie suivant les temps, les pays, les circonstances, et même les personnes ..... ; *il n'y a pas un seul précepte moral* qui puisse être affirmé indépendamment du relatif et c'est ce qui a fait naître la casuistique ..... » (p. 252-253).

Dans sa conclusion, M. Cartault nous parle de la générosité comme d'un « principe radio-actif » grâce auquel l'homme s'élève au-dessus de « l'animalité primitive » et « approche peu à peu du but que lui a fixé la philosophie antique, *la ressemblance avec le divin*, ὁμοίωσις τῷ θεῷ. » Étrange conclusion et singulière traduction du mot de Platon, qui ne cadrent guère avec l'éloge qu'il fait de la charité chrétienne et de sa puissance d'apostolat (pp. 147 et suiv.)! Il est vrai que là même il est difficile de voir clairement où tend la comparaison de la charité et de la philanthropie.

L. Delaunay.

Dr Garban : *Les déviations morbides du sentiment religieux dans la psychasthénie.* Un vol. Vigot, 1911.

Le sentiment religieux n'est plus, au regard des savants contemporains, l'inattingible météore que les positivistes d'antan rencontraient négligemment dans une nuit glacée, et dont ils abandonnaient l'étude aux poètes. Ce siècle avait deux ans, lorsqu'un volume de Murisier, dans la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, opuscule par les dimensions, doctrine par les intentions, attira l'attention des savants et du public sur les faits extraordinaires de la vie religieuse, actes de mysticisme et de fanatisme, génériquement considérés comme morbides, spécifiquement discernés par leur processus.

Les travaux de Leuba, de Delacroix, de W. James, de Bechterew, ont apporté des classifications diverses dans cet ordre d'idées. On convient plus volontiers, depuis lors, que, si les aspirations religieuses de l'homme sont transcendantes par leur objet, voire par leur origine, elles n'en sont pas moins quelquefois critiquables en fait, toujours étudiables en droit. Il n'est pas question d'annexer la terre au ciel ni de condenser le ciel dans la terre, mais le surnaturel donne lieu à des phénomènes visibles, et l'intervention du divin dans l'humanité se solde finalement par des faits qui enrichissent les sciences d'observation.

Voici que les médecins eux-mêmes abordent le problème ; et la thèse du Dr Garban apporte à l'étude des maladies du sentiment religieux une contribution d'autant plus intéressante qu'elle maintient, en regard de ses descriptions, d'une part. le type authentique et humain des faits religieux non morbides, d'autre part, le modèle scientifique et classique des états morbides qui ne sont qu'incomplètement et accidentellement des aspirations religieuses.

Ce remarquable travail nous ouvre donc des échappées intéres-

santes sur la psychologie normale de « l' animal religieux » : par là il se dégage des élucubrations où le « mysticisme » est grossièrement assimilé à la « folie » ; et en outre, il nous vaut de pénétrer plus avant dans le concept de psychasthénie.

Les apologistes sauront gré à M. Garban d'avoir fait justice de certains préjugés un peu bien primaires au nom desquels on impute à des croyances ou à des disciplines religieuses, au dogme de l'enfer, à la continence, à la monogamie, etc., des états nerveux qui n'en sont nullement les effets essentiels, qui procèdent d'une constitution tarée ou d'un accident, et qui ne motivent pas la discussion, encore moins l'abrogation, de leur prétendue cause. M. Garban professe avec résolution que l'indispensable condition de l'équilibre nerveux est dans une harmonie où les sentiments religieux et les disciplines sociales ont leur place. Sa psychologie se ressent parfois de l'imprécision de certains termes ; ainsi il ne distingue pas assez nettement les possessions démoniaques de leurs contrefaçons d'hôpital, et il aisse croire que Charcot a supprimé celles-là en élucidant le mécanisme de celles-ci. Mais, dans son ensemble, l'ouvrage est bien intentionné, bien conçu, bien documenté, riche en détails féconds et en conclusions heureuses. C'est une bonne contribution médicale à la psychologie sociale et religieuse.

Dr Robert van der Elst.

III. — PHILOSOPHIE SCIENTIFIQUE

Dr L. Murat : *L'idée de Dieu dans les sciences contemporaines. Les merveilles du corps humain.* 1 vol. in-8° de cxxxviii-752 pages ; Paris, Téqui, 1912.

Le Dr L. Murat est un vrai savant, aussi est-ce avec plaisir qu'on lit ses beaux ouvrages d'apologétique scientifique. Il n'y a pas longtemps, il nous parlait avec une réelle et solide érudition du firmament de l'atome et du monde végétal ; aujourd'hui il nous expose « les merveilles du corps humain ».

Pour cela, après une longue et intéressante introduction, où il traite la question du transformisme sous ses différents aspects, l'auteur décrit l'anatomie intégrale du corps humain. Les chapitres sur le cerveau et sur la phagocytose sont des plus captivants ; ceux qui traitent du foie et de l'œil ne méritent pas moins d'être signalés, à cause surtout des données nombreuses et scientifiques que le Dr Murat a su glaner dans les meilleurs traités biologiques, et dans les communications faites aux sociétés scientifiques les plus renommées. Après avoir lu le livre on ne peut que souscrire à cette remar-

que de l'auteur : « Dans cette œuvre de sincérité et de bonne foi, ainsi que de rigueur scientifique, nous nous sommes astreints, pour étayer et confirmer nos démonstrations, à de nombreuses références d'ouvrages classiques dans toutes les spécialités des sciences biologiques et à de multiples citations de publications récentes, souvent de savants incontestés, lauréats des prix Nobel, membre des Instituts nationaux, etc. » (Introduction, p. XI.)

Mais certains lecteurs ne trouveront-ils pas un peu ennuyeuse, ou pour le moins fatigante, cette longue nomenclature de fibres, de nerfs, de diastases, etc... qui se poursuit durant 700 pages et plus ? Tous aimeront-ils à voir rapprocher le foie d'un moteur, l'œil d'un appareil de photographie ? L'auteur a prévu la difficulté au commencement de son livre : « ...L'exposition de cette grande preuve physico-téléologique (celle du γνῶθι σεαυτὸν par rapport au corps humain) nous a paru mériter d'être traitée descriptivement dans toute son ampleur et de constituer le sujet d'un volume entier, car une semblable étude de détail, dans un esprit à la fois scientifique et philosophique, n'a pas été faite jusqu'ici, à notre connaissance » (p. X).

Et le Dr Murat a raison, car ceux qui voudraient reprocher à son livre d'être trop technique, trop rempli de termes scientifiques, oublient que très souvent le solide argument de l'ordre dans l'Univers, pour prouver l'existence de Dieu, est très mal présenté, et que, loin de montrer la finalité immanente dans toute chose, les apologistes qui y recourent ne font trop souvent que préciser, dans l'esprit des lecteurs, l'existence de ces obsédantes dystéléologies du problème du mal. Grâce aux livres du Dr Murat, nombre de philosophes et de psychologues, en dissertant sur la finalité manifeste dans la structure du corps humain, sauront fournir autre chose que des banalités ou des « clichés » de manuels. L'ordre qui existe est un ordre concret : pour en parler d'une manière concrète, c'est-à-dire persuasive, il faut, comme notre auteur, savoir placer certains noms et donner certains chiffres.

E. G.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

L.-M. Billia : *L'esiglio di sant' Agostino*, 2e édition. Un vol. in-8° de 295 pages. Torino, Fiandesio, 1912.

M. Billia défend avec chaleur l'ontologisme de Rosmini, dont il trouve le germe dans la philosophie de saint Augustin et même dans celle de saint Thomas, et combat vigoureusement les néo-thomistes, ceux de Louvain en particulier, qui, selon lui, « font de la vérité une chose subjective et un fruit de l'intelligence humaine ».

F. Nicolay : *La vie compliquée, étude d'actualité*. Un vol. in-16 de 340 pages, Paris, Perrin, 1913.

Étude psychologique et sociale des complications croissantes de la vie contemporaine. Notre vie se complique par la force des choses, sous la tyrannie de nécessités et d'obligations nouvelles. Mais surtout, beaucoup d'entre nous la surchargent volontairement de « difficultés factices, de multiples entraves, ajoutées de notre plein gré au surmenage fiévreux que nous imposent les circonstances ».

RECENSION DES REVUES

Revue de Métaphysique et de Morale. — Janvier 1913. — A. Meillet : *Sur la méthode de la grammaire comparée* (1-15). La grammaire comparée recherche quels sont, entre des faits linguistiques semblables, ceux qui ne peuvent s'expliquer que par une origine commune. Ses raisonnements revêtent la forme suivante : « On observe dans telle et telle langues telles et telles manières de s'exprimer plus ou moins concordantes ; ces concordances ne s'expliqueraient pas s'il n'y avait eu à une certaine date une forme commune dont toutes les formes semblables — mais en partie diverses — sont des continuations. » Le raisonnement est d'autant plus concluant que les concordances invoquées sont moins suspectes d'être déterminées par une cause générale, ou par une circonstance accidentelle.

Des concordances particulières ne pouvant être fortuites, voilà les seuls faits probants en grammaire comparée. — L. Weber : *Le rythme du progrès et la loi des deux états* (16-60). — A la loi des trois états énoncée par Comte l'auteur propose de substituer, dans l'exposé historique du progrès intellectuel, « une sorte de rythme binaire, consistant dans l'alternance de périodes au cours desquelles l'activité technique et l'activité spéculative sont tour à tour prépondérantes ». Les connaissances humaines ont une double origine : la matière et la société. La matière a fourni et imposé à l'homme la connaissance technique et l'activité industrielle. La vie collective, par le moyen du langage, a éveillé l'activité conceptuelle et réfléchie. L'histoire semble vérifier cette dualité d'origine en montrant dans les diverses périodes de la vie de l'humanité l'alternance des phases technique et spéculative. Dans la période paléolithique, il paraît très probable qu'un développement rudimentaire de l'industrie a précédé l'activité conceptuelle de la religion. Dans la préhistoire européenne, on peut constater une interruption du progrès industriel concordant avec un grand développement religieux. Si l'on passe à la civilisation méditerranéenne, on est frappé de l'état relativement avancé de la technique dès l'origine des temps historiques. Mais depuis le ve siècle avant Jésus-Christ jusqu'au xixe siècle, l'activité spéculative devient prépondérante et, en dépit des divergences secondaires, les trois époques, hellénique, scolastique et moderne dénotent des habitudes mentales foncièrement identiques, et forment une seule et même phase de l'évolution. Avec le xixe siècle, le progrès de l'intelligence technique redevient prédominant. Le dualisme qu'exprime la loi des deux états peut se concilier avec l'unité fonctionnelle de l'intelligence. Mais cette unité ne semble pas encore réalisée : si beaucoup de problèmes sont encore insolubles, n'est-ce pas parce que l'intelligence technique et l'intelligence spéculative conçoivent diversement les choses, parlent des langues différentes? — Ch. Dunan : *La nature de l'espace* (second article) (61-100). — Après avoir critiqué les théories leibnizienne et kantienne de l'espace, qu'il qualifie d'empiristiques, l'auteur expose et défend le nativisme qui, selon lui, permet seul de comprendre « comment l'espace donne par lui-même les objets mathématiques, figures et nombres ». — S. Ginzberg : *Note sur le sens équivoque des propositions particulières* (101-106). — P. Boutroux : *Les étapes de la philosophie mathématique* (107-131). — Étude critique de l'ouvrage de M. Brunschvicg. — Th. Ruyssen : *La tempérance* (132-149). « L'intempérance moderne est tout autre chose que l'abus répugnant des jouissances individuelles. Elle prend l'aspect d'une

véritable hypertrophie de la capacité sociale de produire et de consommer ; elle dénote une rupture générale de l'équilibre entre les besoins réels et les jouissances. » Il ne suffit plus de prêcher les excellents motifs traditionnels de la tempérance individuelle. A mal social, remède social : les sociétés de tempérance peuvent, proportions gardées, renouveler au sein de la vie moderne l'œuvre de préservation et de progrès accomplie au moyen âge par les ordres monastiques.

Revue des Sciences philosophiques et théologiques. — Janvier 1913. — Roland-Gosselin, O. P. : *L'Évolution de l'intellectualisme grec de Thalès à Aristote* (5-25). — Intellectualisme signifie, de nos jours, problème de la connaissance. Au point de vue de la philosophie thomiste, il semble intéressant d'examiner comment ce problème a été abordé et résolu par les Grecs. La philosophie thomiste, en effet, n'est-elle pas la légitime héritière de la philosophie grecque ? Sur la question, aucun ouvrage ex professo : « rien qui rappelle, même de loin, un Discours sur la méthode ou une Critique de la raison... quelques textes fragmentaires, certaines réflexions assez significatives. » D'après Thalès, l'eau étant le principe du monde, tout le connaissable tombe donc sous les sens. Les modernes le compteraient parmi les empiristes ; ils lui adjoindraient Anaximène qui ramène tout l'être à l'air. Avec Héraclite et Parménide, nous assistons à une première ébauche de distinction entre l'ordre empirique et l'ordre rationnel. Deux éléments constituent le monde d'après Héraclite : le feu et la pensée ; d'après Parménide, ce seraient le plein et l'Être. Avec Socrate, la distinction s'opère plus nette. Ce philosophe possède une notion exacte de la science ; il se la représente comme un ensemble de lois régissant les faits, mais seulement les faits humains, car Socrate est un moraliste, et il ne connaît les choses que sous ce regard. Platon accepte la solution du Maître, mais il la pousse. Il veut savoir ce qu'est cet universel constitutif des lois et partant, de la science. Il croit répondre en attribuant aux idées universelles, objet de la science, une réalité supérieure à celle des choses. Ces idées, ce sont « des essences suprêmes, toujours identiques et immobiles, inengendrées et incorruptibles ». Aristote admet la possibilité et la certitude de la science entendue dans le sens de connaissance par les causes ; mais son objectivité, il ne la place ni au-dessus ni en dehors des choses. Pour lui, elle est dans l'individu lui-même. — Mandonnet, O. P. : *Premiers travaux de polémique thomiste* (26-55). — « Peu d'hommes d'étude ont connu comme saint Thomas l'agitation du temps et les batailles de la pensée..... Tous ceux qui, pour une

cause ou pour une autre, étaient impropres à s'assimiler une doctrine dont l'étendue et la profondeur dépassait l'aune vulgaire des intelligences, tous ceux-là organisèrent la résistance. » Naturellement, sa mort n'arrêta pas les polémiques. « Donner un aperçu général mais sommaire de la littérature thomiste que ces polémiques inspirèrent », tel est le but poursuivi par l'auteur. De cette littérature, il range les écrits en deux catégories : α) les *defensoria* ; β) les *Concordantia*. — α) Les *defensoria*. — Ce sont d'abord des témoignages officiels rendus sur les triomphes de la doctrine du grand Maître. Au procès de canonisation, Barthélemy de Capoue dépose : « les écrits de frère Thomas, bien qu'attaqués par beaucoup de célèbres maîtres et exposés aux morsures du blâme, n'ont jamais vu décroître l'autorité de leur auteur. » Et le Pape Clément VI, quelque vingt-cinq ans plus tard, rappelle que « la doctrine de saint Thomas fut fréquemment heurtée par les coups vigoureux de puissants arguments. Cependant, tel l'or qui se purifie plus il est éprouvé par la fournaise, telle, la doctrine de saint Thomas qui, plus elle est combattue, s'affermit, vit et règne dans les siècles des siècles. » Après les témoignages, les ouvrages proprement dits : ceux des deux Gille contre la condamnation d'Oxford et de Paris, ceux de plusieurs dominicains contre les *Correctoria* de Guillaume de la Mare — un franciscain qui avait retouché en cent dix-sept annotations l'œuvre de saint Thomas et lui avait, de ce fait, opposé « l'attaque de front la plus étendue et la plus directe qu'elle eût encore subie ». Suit une énumération fort érudite des principaux écrits polémiques auxquels la défense du thomisme donna lieu jusqu'au milieu du XIVe siècle. Parmi les plus marquants, l' « *Apologeticum pro sancto Thoma* » du Dominicain Robert de Bologne, la défense de Bernard de Gannat, de Pierre de Cros et de Durand d'Aurillac.

Revue Thomiste. — JANVIER-FÉVRIER 1913. — R. P. GARRIGOU-LAGRANGE : *La valeur des notions premières*. Troisième article : *Solution des antinomies relatives à Dieu* (17-48). — « Il ne répugne pas que les perfections absolues s'identifient formellement et à l'état pur, car dans la mesure où elles sont purifiées de toute imperfection, elles tendent, chacune selon ses exigences propres, à s'identifier de la sorte. » 1° Les perfections qui n'ont entre elles qu'une distinction de raison raisonnante, être, essence, existence, puissance opérative, intellection, vérité, vouloir, bien, ne peuvent être conçues par nous que comme s'identifiant en Dieu, car autrement il faudrait admettre un fondement réel au concept d'un Dieu contenant en lui-même quelque chose de potentiel ou d'imparfait ; « il y aurait, par exemple,

un fondement à concevoir son essence comme puissance par rapport à son existence », ce qui répugne à l'Acte pur. C'est là qu'il faut chercher la solution des prétendues antinomies entre la simplicité divine et la dualité sujet-objet, entre l'immutabilité absolue et la vie divine. 2° « Les perfections qui se distinguent entre elles virtuellement, non pas du côté de Dieu, mais à raison de rapports divers aux créatures actuelles ou possibles », science des possibles, science de l'actuel et providence, amour nécessaire et vouloir libre, miséricorde et justice, tendent aussi, selon leurs exigences propres, à s'identifier, pour autant qu'on les purifie de toute potentialité : en Dieu il n'y a qu'un acte d'intellection, un vouloir; toute distinction y est purement relative aux diverses conditions des créatures. 3° Quant à la distinction entre l'intellection et le vouloir, elle présente plus de difficulté, car dans les créatures ces deux perfections appartiennent par leur raison formelle à deux lignes distinctes, et leur distinction en Dieu est « indépendante de toute relation aux créatures actuelles ou possibles ». Ici il faut répondre aux agnostiques : « L'intellection divine s'identifie sans distinction virtuelle avec son objet, l'essence divine, la vérité première; l'amour divin s'identifie de même avec l'essence selon la raison de souverain bien; par ailleurs ils s'identifient l'un et l'autre avec l'essence divine comme sujet pensant et aimant. Ne sommes-nous pas ainsi amenés à dire : Deux perfections virtuellement distinctes entre elles, mais qui ne sont pas virtuellement distinctes d'une troisième qui est leur commun objet et sujet, tendent à s'identifier réellement en cette même troisième? » Telle est la solution thomiste des difficultés soulevées par l'agnosticisme. Le scotisme, avec ses doctrines de l'univocité de l'être et de la distinction actuelle-formelle des attributs divins, crée une voie moyenne tout illusoire entre la distinction réelle et la distinction de raison, ouvre inconsciemment la voie au panthéisme, et compromet la distinction de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel. Suarez a cherché en vain un juste milieu entre Scot et saint Thomas; il n'a réussi qu'à osciller entre les deux systèmes. Il faut conclure que « l'unité des notions premières communes à Dieu et au créé n'est qu'une unité de proportionnalité. Dès lors les perfections qu'elles expriment peuvent être formellement en Dieu et s'identifier en lui. Ainsi est sauvegardée la cognoscibilité de Dieu, et aussi son ineffabilité qui résulte de sa transcendance et de sa simplicité absolue. »

The Philosophical Review. — Janvier 1913. — R. Eucken : *Knowledge and Life.* — M. R. Eucken présente à ses collègues américains son récent ouvrage : *Erkennen und Leben.* C'est essentielle-

ment un examen critique des théories épistémologiques récentes et cette critique doit servir de point de départ à une doctrine positive : l'activisme. A l'encontre des anciennes doctrines intellectualistes, beaucoup de contemporains voient dans la vie et l'action la clef et le point de départ de la connaissance : la pensée est une fonction de la vie. Mais il s'agit de s'entendre sur la signification de ce terme : vie. Le pragmatisme interprète cette idée d'une façon absolument empirique ; il ne peut dès lors expliquer le développement de la vie spirituelle proprement dite (sociale, éthique, esthétique). A cette doctrine, Eucken oppose sa conception de la vie de l'esprit dans son indépendance et son originalité. — Edward L. Schaub : *Hegel's criticisms of Fichte's subjectivism. II.* — Examen des critiques de Hegel contre le subjectivisme de Fichte et en particulier contre la catégorie du « *Sollen* ». Hegel voit dans la *Wissenschaftlehre* de Fichte une contradiction fondamentale. D'un côté, Fichte pose le moi comme absolu et c'est seulement à cette condition que, selon lui, la connaissance et l'expérience sont possibles ; d'autre part, Fichte ne peut expliquer la nature de la connaissance et de l'expérience qu'en posant l'irréductibilité du moi et du non-moi, du sujet et de l'objet, et tous ses efforts pour dépasser cette contradiction sont inutiles. Fichte n'a pas vu que le principe fondamental devait être, non pas le moi, mais une unité concrète exprimant la synthèse — et dépassant par là même l'opposition — du sujet et de l'objet. L'expérience reste toujours l'expérience *du* moi ; la pensée ne saisit pas le réel ; le principe du système n'est pas l'unité de la pensée et de l'être, mais la relation subjective du moi au non-moi. Fichte ne peut dès lors saisir la nature de la connaissance et de la moralité. — Warner Fite : *The Man of Power : a reply to Prof. Rogers.* — Réponses aux critiques adressées par M. Rogers à son ouvrage sur l'*Individualisme.* — *Discussion :* Miss M. Wh. Calkins contre les néo-réalistes (p. 53-56).

Rivista di Filosofia. — Novembre-Décembre 1912. — R. Ardigò : *Les formes ascendantes de la réalité comme chose et comme action, et les véritables droits de l'esprit* (556-581). — « *L'infini indifférencié de la réalité* » qui, dans son éternel devenir, va continuellement en progressant d'après une évolution graduée, se présente d'abord sous la forme de *matière,* douée d'une activité physico-chimique, ensuite sous celle d'*organisme* en général, pourvu d'opérations physiologiques et vitales et, en dernier lieu, sous celle d'animal aux actes psychiques et conscients. M. Ardigò, à l'âge de quatre-vingt-cinq ans, veut encore défendre cette thèse positiviste contre certains philosophes néo-idéalistes, qui se lèvent, de nos jours, pour protéger *les*

Droits de l'esprit. Pour ce faire, il répète une fois de plus les arguments classiques des positivistes contre toutes les formes de théisme. — A. Aliotta : *Les degrés de la liberté morale* (581-587). — L'existence de différents degrés de liberté et, par conséquent, de responsabilité morale et juridique, est un fait d'expérience : il y a des actes dont nous nous sentons complètement responsables et d'autres qui nous apparaissent comme la résultante de forces étrangères à notre moi. Toute solution de la liberté morale qui ne ne peut donner l'explication de ces faits d'expérience, est tout simplement insuffisante. Par suite sont insuffisants aussi bien les systèmes déterministes que ceux qui admettent un déterminisme absolu, et le tour de force de Kant, sa distinction d'un moi nouménal et d'un moi phénoménal, en voulant trop expliquer n'explique rien du tout. Quant à l'*arbitrium indifferentiæ*, lui aussi, il échoue devant ces limitations de notre liberté dont nous faisons chaque jour la triste constatation ; voilà pourquoi M. Aliotta cherche la solution du problème dans un développement progressif d'une *potentialité de liberté* avec laquelle nous naissons. C'est comme une plante qui sort péniblement de son germe, car la liberté parfaite est une conquête bien plutôt qu'un don de naissance et, plus on agit rationnellement, plus on est libre. — B. Giuliano : *La pensée et l'absolu;* à propos du livre de M. B. Varisco intitulé : *Conosci te stesso* (587-600). — B. Donati : *La valeur de la guerre et la philosophie d'Héraclite* (600-651). — On a entendu, ces temps derniers, des penseurs qui légitimaient la guerre, comme étant une manifestation de la loi d'opposition et de lutte qui régit le monde. La philosophie d'Héraclite nous aide à bien comprendre le sens réel de cette loi, de cette opposition nécessaire entre les êtres, de cette lutte causée par la différenciation de leurs qualités. Car ce choc éternel et nécessaire entre les êtres existants n'a pas pour but leur destruction, mais bien plutôt la composition des contraires et la confirmation, sur des bases solides, des relations qui unissent chacun des êtres existants avec ce qui l'entoure. La guerre ne tend qu'à la paix ; et c'est cette paix qui, étant la fin immédiate et objective de la guerre (juste bien entendu), justifie ces conflits armés. Au penseur d'Éphèse revient le mérite de cette trouvaille.

Scientia. — Novembre 1912. — A.-D. Xenopol : *L'idée de loi scientifique et l'histoire* (401-409). — Pour faire entrer l'Histoire (et en général les disciplines s'occupant des faits successifs) dans la sphère de la science, il faut élargir cette dernière et ne plus exiger comme différence spécifique de sa définition la notion de loi, mais bien celle

de *conception générale* qui se divise en deux : la loi et la série ; la loi, pour caractériser les sciences de la répétition, la série, celles de la succession. — W. Ostwald : *De l'Organisation et des Organisateurs* (Deuxième article), 410-423. — On a reconnu que la division des fonctions et leur coordination, celle-ci plus importante, sont les principes fondamentaux de toute organisation. Les différents petits groupes en lesquels s'est ordonnée l'humanité se sont organisés séparément. Il y eut donc en chacun d'eux une division des fonctions et une coordination correspondante. Mais le développement des communications entre les peuples exige maintenant que l'organisation soit étendue à l'humanité civilisée tout entière. Et alors, les coordinations partielles, devenues tout à fait insuffisantes, constituent en outre les plus puissants obstacles à cette organisation universelle (exemple : le langage).

Janvier 1913. — M. Brillouin : *Propos sceptiques au sujet du principe de relativité* (10-26). — Les derniers travaux d'Einstein ôtent à la théorie récente de la relativité ce caractère universel par lequel elle avait séduit beaucoup d'esprits. On ne peut plus la présenter comme une thèse philosophique, ouvrant des aperçus profonds et paradoxaux sur nos notions les plus fondamentales ; ce n'est plus qu'une théorie physique comme les autres, transitoires comme elles. En dehors de trois expériences d'électroptique pour lesquelles du reste elle est spécialement construite, la théorie de la relativité est actuellement incontrôlable. Aussi, étendre le principe de relativité à tout le domaine de la philosophie naturelle, ce n'est pas faire de la physique, mais de la métaphysique. — Eug. Rignano : *Qu'est-ce que le raisonnement?* (45-69). — Ce processus de l'esprit que nous appelons raisonnement ne serait pas autre chose, en substance, qu'une suite d'opérations ou d'expériences « simplement pensées », opérations et expériences que nous n'accomplissons pas matériellement parce que nous en connaissons par avance les résultats respectifs. Le résultat final, observé ou constaté, auquel conduit ainsi cette suite d'opérations simplement pensées constitue précisément la conclusion du raisonnement. Telle est la thèse que M. Rignano essaye d'établir par l'analyse (superficielle et contestable, à notre avis) de quelques raisonnements particulièrement simples. — M. Smoluchowski : *Nombre et dimensions des molécules et des atomes* (27-44). — Les expériences de Millikan, physicien américain, ont permis de mesurer avec une précision relative la charge d'un électron. Cette charge est de $4,89.10^{10}$ u. e. s. On en peut déduire le nombre N des atomes contenus dans un gramme d'hydrogène. Ce nombre N est $5,9.10^{23}$. Perrin

est arrivé, par une voie toute différente, au nombre 7.10^{23}. La différence reste encore inexpliquée. On peut adopter aujourd'hui le nombre $6\ 3.10^{23}$, qui correspond à une mesure fait par Zangger sur le mouvement brownien et concorde bien avec la valeur $6{,}2.10^{23}$ que Planck a déduite de sa théorie du rayonnement. D'après ce résultat, on peut dire qu'une goutte de pluie contient autant d'atomes que la Méditerranée de gouttes d'eau.

CHRONIQUE

France. — Périodique nouveau. — On annonce la publication, à la librairie Marcel Rivière, d'une nouvelle *Revue des Sciences psychologiques*, sous la direction de MM. J. Tastevin et P.-L. Couchoud. Elle paraîtra tous les trois mois, par livraisons de 90 pages, contenant : 1° des mémoires originaux sur la psychologie, la psychiâtrie, la psychologie sociale et la méthode en général ; 2° des articles didactiques embrassant la matière d'un cours de Psychologie et d'un cours de Psychiâtrie ; 3° des articles critiques sur les publications récentes et les auteurs contemporains. On se propose « d'unir intimement les sciences psychologiques », parce « qu'un psychologue doit être psychiâtre pour connaître les faits, et un psychiâtre doit être psychologue pour les utiliser ».

Nécrologie. — On annonce la mort de M. l'abbé Eugène Franon, directeur au Séminaire de l'Institut Catholique de Toulouse. Il avait publié *Les Fondements du devoir* (1906), étude critique des théories morales de Rauh, Lévy-Bruhl, Cresson et Syromski, *Pour l'idée chrétienne* (1908) et un bon nombre d'articles de critique du modernisme dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*.

— M. Gabriel Compayré, membre de l'Académie des Sciences morales et politiques, inspecteur général honoraire de l'Instruction publique, vient de mourir à Paris, à l'âge de 70 ans. Après ses thèses de doctorat sur Raymond de Sebonde et Hume (1873) et une traduction de la *Logique* de Bain (1876), il se spécialisa en pédagogie et devint l'un des plus ardents promoteurs de l'éducation laïque, dont il ne laissa pas, en ces dernières années, de déplorer les excès. Ses principaux ouvrages sont : *Histoire critique des doctrines de l'éducation en France* (1879), *Éléments d'éducation civique* (1881), *Instruction civique* (1883), *Histoire de la pédagogie* (1884), *Cours de pédagogie*

théorique et pratique (1885), *L'évolution intellectuelle et morale de l'enfant* (1893), une dizaine d'opuscules sur *les Grands éducateurs*, *L'éducation intellectuelle et morale* (1908), *L'Adolescence* (1909), résumé et adaptation du grand travail de Stanley Hall.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

J. ROYCE. — *Il mondo e l'individuo.* Vol. I. Trad. Rensi. Un vol. in-8° de 252 pages. Bari, Laterza, 1913.

Dr O. APELT. — *Platons Dialog Philebos übersetzt und erlautert.* Un vol. in-16 de 158 pages. Leipzig, Meiner, 1912.

G. SORTAIS. — *Traité de Philosophie.* 2 vol. in-8° de 972 et 948 pages. Paris, Lethielleux, 1911.

G. SORTAIS. — *Histoire de la Philosophie ancienne.* Un vol. in-8° de 627 pages. Paris, Lethielleux, 1912.

G. SORTAIS. — *La crise du libéralisme et la liberté de l'enseignement.* 2e édition. Un vol. in-16 de 222 pages. Paris, Lethielleux, s. d.

H. OLLION et J. de BOER. — *Lettres inédites de John Locke.* Un vol. grand in-8° de 258 pages. La Haye, Nijhoff, 1912.

B. BOSANQUET. — *The value and destiny of the individual.* Un vol. in-8° de XXXII-330 pages. London, Macmillan, 1913.

R. A. C. MACMILLAN. — *The crowning phase of the critical philosophy, a study in Kant's Critique of judgment.* Un vol. in-8° de 347 pages. London, Macmillan, 1912.

G. MAZE-SENCIER. — *Les vies sociales.* Un vol. in-16 de 422 pages. Paris, Marcel Rivière, 1913.

Dr WILLEMS. — *Institutiones philosophicæ.* — *I. Logica, Critica, Ontologia.* — *II. Cosmologia, Psychologia, Theologia naturalis.* — *III. Philosophia moralis.* 3 vol. grand in-8° de 578, 668 et 584 pages. Trèves, ex Officina ad S. Paulum, 1906-1908.

L. MÉNARD. — *Hermès Trismégiste.* Traduction précédée d'une étude sur l'origine des livres hermétiques. Un vol. in-16 de C-280 pages. Paris, Perrin, 1910.

Dr W. NEF. — *W. Wundts Stellung zur Erkenntnistheorie Kants.* Un vol. in-8° de 47 pages. Berlin, Simion, 1913.

E. SPRANGER. — *Wandlungen im Wesen der Universität seit 100 Jahren.* Une broch. in-8° de 40 pages. Leipzig, Wiegandt, 1913.

A. RIEHL. — *Beiträge zur Logik.* Un vol. in-8° de 68 pages. Leipzig, Reisland, 1912.

Dr A. STADLER. — *Kant. Akademische Vorlesungen.* Un vol. in-8° de 248 pages. Leipzig, Barth.

R. RICHTER. — *Religionsphilosophie.* Un vol. in-8° de 178 pages. Leipzig, Wiegandt, 1912.

Dr E. BERGMANN. — *Die Satiren des Herrn Machine. Ein Beitrag zur Philosophie und Kulturgeschichte des 18 Jahrhunderts.* Un vol. in-12 de 103 pages. Leipzig, Wiegandt, 1913.

Dr M. DIDE. — *Les idealistes passionnés.* Un vol. in-16 de 176 pages de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine.* Paris, Alcan, 1913.

E. TARDIEU. — *L'ennui.* 2e édition. Un vol. in-8° de 284 pages de la même *Bibliothèque.* Paris, Alcan, 1913.

N. MUNIZ. — *Estudios de positivismo metafisico.* Un vol. in-8° de 517 pages. Bilbao, Casa de Misericordia, 1911.

F. NICOLAY. — *La vie compliquée.* Un vol. in-16 de 340 pages. Paris, Perrin, 1913.

Abbé Ch. BOUTARD. — *Lamennais, sa vie et ses doctrines. III. L'éducation de la démocratie.* Un vol. in-8° de 484 pages. Paris, Perrin, 1913.

Mgr LATTY. — *Éducation et science ecclésiastique.* Un vol. in-8° de 414 pages. Paris, de Gigord, s. d.

J. TOULEMONDE. — *Les nerveux. Comment les reconnaître? Comment les corriger?* Un vol. in-16 de 230 pages. Paris, Bloud, 1913.

Dr Ch. VIDAL. — *Étude médicale, physiologique et philosophique de la femme.* Un vol. in-16 de 296 pages. Paris, Bloud, 1913.

R. MEUNIER. — *Les sciences psychologiques, leurs méthodes et leurs applications.* Un vol. in-16 de 180 pages. Paris, Bloud, 1912.

A. de LAPPARENT. — *Science et philosophie.* Un vol. in-16 de 256 pages. Paris, Bloud, 1913.

Mme LEROY-ALLAIS. — *L'honnête femme contre la débauche.* Un vol. in-16 de 286 pages. Paris, Bloud, 1913.

E. GARNIER. — *Le problème social.* Un vol. in-16 de 108 pages. Paris, Bloud, 1913.

J. INGENIEROS. — *Sociologia Argentina.* Un vol. in-16 de 447 pages. Madrid, Jorro, 1913.

P. LOEWENGARD. — *Les magnificences de l'Église.* Un vol. in-16 de 345 pages. Paris, Perrin, 1913.

Dr Jeanne BON. — *Thèse sur quelques guérisons de Lourdes.* Un vol. in-8° de 151 pages. Paris, Librairie des Saints-Pères, 1913.

E. LÉVY. — *Le problème biologique.* Un vol. in-16 de 298 pages. Paris, Perrin, 1913.

Le Gérant : L. GARNIER

La Chapelle-Montligeon (Orne). — Imp. de Montligeon. — 5007-3-13

LA COMPAGNIE DE JÉSUS

PREMIÈRE PARTIE

LES PROGRAMMES

Si nous disons que, dans le domaine de l' « expérience religieuse », saint Ignace fut un maître de liberté, plus d'un criera au paradoxe. On ne manquera pas d'objecter les *Exercices* et leur « mécanique » fatigante. Le disciple d'Ignace apparaît, se mouvant avec peine, dans les lisières qu'on lui impose, cherchant Dieu par des voies compliquées, le trouvant sans doute, mais au prix de quels efforts !

Nous croyons, cependant, pouvoir maintenir notre assertion. L'école spirituelle de saint Ignace est caractérisée par une très large liberté d'âme. Non pas la liberté qui se passe de règles, mais quelque chose comme la souplesse et la sécurité que donne au corps la tyrannie des assouplissements gymnastiques, ou à l'esprit la discipline contraignante des bonnes méthodes. Une doctrine simple, réduite à une poignée de principes, mais clairs et généreux, a chance de créer une vie intérieure intense. Que si, par surcroît, cette vie est cultivée avec méthode, il se pourrait que la force en fût accrue, et, avec la force, la liberté. Tel est, pensons-nous, le cas d'Ignace et de son enseignement.

Saint Ignace. Le fondateur. — La liberté d'action dans une âme, sera d'autant plus complète que cette âme agit davantage sous l'impulsion de principes élevés et divins. Plus le but est universel, moins les moyens prévus seront particuliers et restrictifs. Ainsi pour saint Ignace. Tout est chez lui subordonné à une idée maîtresse, une de ces idées qui sont fécondes,

parce qu'elles formulent un sentiment profond. Et cette idée est la plus élevée, la plus compréhensive qui soit. Continuellement, il parle de la gloire de Dieu, du service de Dieu, de la louange plus grande de Dieu. Une pensée le hante véritablement : Dieu créateur et maître. Ce qui prime tout à ses yeux, c'est le droit imprescriptible de Dieu à sa gloire. Prenant tout de si haut, ramenant tout à cette fin qui englobe toutes les fins particulières, il est amené, comme fondateur d'ordre, à simplifier bien des choses, et, en fait de prescriptions, à ne garder que l'indispensable.

Il y est conduit aussi parce qu'il reste soldat.

Cette hantise des droits souverains de son chef n'est-elle pas déjà toute militaire ? Le service de Dieu lui apparaît avec toute la noblesse d'un service chevaleresque. L'amour de Dieu, pour lui, c'est le dévouement absolu au roi suprême, l'oubli de soi au profit d'une cause supérieure. « L'amour est dans les œuvres, dira-t-il, et consiste non à parler, mais à faire et à donner (1). » « Combattre pour Dieu sous le drapeau de la croix, s'enrôler dans la milice du Christ, être prêt, de nuit et de jour, les reins ceints, à courir où le devoir appelle (2) », voilà les images qui lui sont familières. Le pécheur devant Dieu, c'est le chevalier félon devant son seigneur et bienfaiteur (3). L'âme qui se livre à Jésus-Christ, c'est le soldat qui refuse d'être mieux traité que son roi (4). On entrevoit déjà que la spiritualité des disciples d'Ignace sera militante et tout orientée vers l'action pour la gloire de Dieu.

Ignace est soldat, mais il est officier aussi, et il sait ce qu'est la tactique. Il n'est pas pour la guerre de partisans. Ses hommes ne seront pas des « enfants perdus », affamés surtout de martyre. Il leur apprend à mettre en valeur ce qu'ils ont de ressources pour « une gloire de Dieu plus grande », à choisir leur terrain, à contrôler les entraînements de l'enthousiasme par la raison, à se faire des méthodes (5). Lui-même donne l'exemple. Réso-

(1) *Exercices, Contemplatio ad amorem spiritualem.*
(2) Bulles *Regimini* de Paul III et *Exposcit* de Jules III, reproduisant la « formule » de la Compagnie.
(3) *Exercices*, 1ᵉ Hebd., addit. 2ᵉ.
(4) *Ibid.*, 2ᵉ Hebd., *Vocatio Regis temporalis.*
(5) *Constitutiones*, passim.

lument, pour leur assurer dans le travail une allure plus libre, il supprime quantité d'observances tenues jusque-là pour inséparables de la vie religieuse. Il les remplace par un instinct vivant de la discipline, mais d'une discipline mouvante, si l'on peut dire, et infiniment pliable aux circonstances. Il eût voulu ne pas donner d'autres constitutions que « la loi intérieure d'amour que l'Esprit-Saint écrit dans les cœurs (1) ». Du moins celles qu'il a bien fallu rédiger, si elles fortifient le gouvernement, n'imposent presque rien aux individus. Elles sont ascétiques plus que préceptives. Elles déterminent des tendances plus qu'elles n'imposent des actes. L'obéissance elle-même n'est pas plus lourde qu'ailleurs, tempérée qu'elle est par la confiance réciproque des chefs et des subordonnés, mais elle a dû entrer dans le sang et devenir la forme originale de l'abnégation, de l'immolation totale de l'homme au droit de Dieu.

Et maintenant, s'il est quelque liberté dans l'allure dégagée d'une troupe armée à la légère, mais fortement disciplinée et toujours prête à la lutte, Ignace fut un maître de liberté spirituelle. Pouvons-nous en dire autant de son rôle dans l'évolution de la piété ?

Saint Ignace et l'oraison. — Laissons de côté pour un moment les *Exercices*. Interrogeons les *Constitutions* (2), la correspondance (3), les témoignages des contemporains (4).

A ses religieux, saint Ignace imposait peu de pratiques pieuses réglées. Les étudiants, outre la messe et les examens de conscience, consacraient une demi-heure à la prière, vocale ou mentale, selon les attraits de la grâce (5). Il est vrai, quand besoin était, les supérieurs avaient le droit d'augmenter ce minimum (6), et le cas était prévu où toute une communauté se trouverait amenée à doubler ainsi le temps règlementaire de l'oraison (7). Par cette concession, Ignace ouvrait la porte à

(1) *Ibid.*, *Proemium.*
(2) *Constitutiones latine et hispanice*, f°, Madrid, 1893.
(3) *Monumenta historica Soc. J.*, *Monumenta Ignatiana.* — *Epistolæ*, 12 vol.
(4) *Ibid.*, *Scripta de Sto Ignatio.*
(5) *Const.*, P. IV, c. 4, Decl. D.
(6) *Scripta*, p. 480.
(7) *Epistolæ*, t. XII, p. 126.

une coutume qui ne devait pas tarder à s'imposer et à prendre force de loi, celle de l'heure quotidienne d'oraison mentale.

« Quant aux religieux qui ont reçu leur pleine formation, dit-il, il est assuré qu'ils seront hommes spirituels. Ils ne marcheront plus, ils courront dans la voie de Dieu. Inutile donc de leur prescrire quoi que ce soit, en fait de prières, méditations, pénitences. Une seule règle : amour et discrétion (*discreta caritas*), sous la sanction des supérieurs (1). »

Ignace comptait donc que ses enfants sortiraient de la période de formation, — plus longue chez lui que partout ailleurs, — tellement faits à l'oraison qu'ils n'eussent plus besoin d'autre direction que celle de l'Esprit-Saint, contrôlée par l'obéissance. Mais cette formation même, comment la concevait-il ?

A la base de tout l'édifice, il supposait invariablement la mortification, cette « mortification continuelle en tout » que ses constitutions recommandent (2). Venait-on à lui vanter un homme d'oraison, il ne manquait pas de corriger : « Dites un homme mortifié (3). » Aussi, pour le solide progrès de l'âme, semblait-il compter d'abord sur les examens de conscience, exercices dont il ne dispensait jamais. C'est que l'examen, surtout l'examen particulier, n'est autre chose que l'esprit de méthode dans la lutte contre les mauvais instincts de l'âme ; méthode, c'est-à-dire pratiquement temps gagné, et accélération de vitesse.

Mais, ce point fondamental acquis, saint Ignace estimait que l'homme d'oraison ne devait plus avoir tant besoin pour communiquer familièrement avec Dieu, de se faire une solitude. Il devait pouvoir le trouver partout, et le trouver toujours. Règle d'autant plus indispensable que le disciple d'Ignace est un travailleur, un soldat toujours dans la mêlée. Cette leçon, il eut plus d'une fois l'occasion de la faire entendre. Laissons la parole à son secrétaire, le P. Polanco.

Il écrivait au P. Brandon : « Les étudiants ne peuvent s'adonner à de longues méditations. Mais ils peuvent s'exercer à cher-

(1) *Const.*, P. VI, c. 3, n. 1.
(2) *Const.*, *Exam. Gen.*, c. IV, n. 46.
(3) *Scripta*, p. 278, 431, 480.

cher la présence de Notre-Seigneur en toutes choses, conversations, promenades, vue, goût, ouïe, intelligence, dans toutes leurs actions. Et cette méthode qui trouve Dieu en tout est plus facile que celle qui nous fait monter vers les choses divines plus abstraites, quand nous faisons effort pour nous les rendre présentes. Cet excellent exercice, si nous avons soin de nous y préparer, nous procurera de grandes visites du Seigneur, grandes dans une oraison brève (1)... »

Au P. Urbain Fernandez : « [Notre Père] aime mieux que l'on cherche en toutes choses à aller à Dieu que de donner à l'oraison beaucoup de temps à la suite... Que ceux de la Compagnie ne trouvent pas, s'il est possible, moins de dévotion en une œuvre quelconque de charité ou d'obéissance que dans la prière ou la méditation, eux, qui ne doivent rien faire que pour l'amour et le service de Dieu Notre-Seigneur (2). »

Au P. Gaspard Barzée : « Si l'on dirige tout dans le sens de Dieu, tout est prière (3). »

Et voilà sans doute les oraisons que, dès 1536, il recommandait à une religieuse : « Toute méditation où l'entendement travaille, fatigue le corps. Il y en a d'autres, qui sont dans l'ordre, et qui reposent. Elles apaisent l'entendement, ne fatiguent pas les parties inférieures de l'âme, et se font sans tension extérieure ni intérieure (4). »

La doctrine de saint Ignace est claire, ce semble. Que son disciple étudie encore ou qu'il travaille dans le ministère des âmes, il le veut habitué à la prière, doué d'une facilité à trouver Dieu qui soit au-dessus des circonstances de lieu ou de temps. Aucun asservissement à des méthodes rigides : mais que l'âme — c'est le conseil qu'il donne à saint François de Borgia — « se tienne tranquille, pacifiée, prête à subir l'action de Dieu ». Il aura fallu commencer par la lutte douloureuse contre soi-même : mais il vient un moment où « l'ennemi étant très affaibli, les pensées vaines et impertinentes ne harcelant plus l'esprit, ce sont les saintes inspirations qui af-

(1) *Epistolæ*, t. III, p. 510.
(2) P. 502.
(3) T. VI, p. 90-91.
(4) T. I, p. 108.

fluent ». Alors, plus besoin de tant d'austérités et de tant d'oraisons réglées. L'austérité est partout, et partout on peut trouver Dieu. Donc « donnez largement entrée aux pensées divines ; ouvrez-leur toutes grandes les portes de votre âme (1) ».

Mais aussi, qu'on se garde de vouloir mener toutes les âmes par la même voie. Il n'est pas d'erreur plus dangereuse (2). Que chacun se fasse ses expériences, qu'il les soumette au supérieur ; et si elles sont bonnes, qu'on le laisse aller (3)! « Le propre de notre oraison, dira un homme qui avait pu recueillir les traditions de son Ordre au lendemain de la mort d'Ignace, est de n'être enchaînée à aucune règle fixe, ce qui est bon pour les débutants. Mais il faut que chacun découvre ce qui lui convient. Si cela est nécessaire, qu'il change, diminue, passe de la prière vocale à la prière mentale (4)... » En somme, il n'y a qu'un maître d'oraison, l'Esprit-Saint : mais l'Esprit ne parle qu'aux mortifiés (5).

Nous avons sur cette matière la pensée officielle de la Compagnie dans une lettre du P. Claude Aquaviva, *De oratione et pœnitentia,* 1590, beaucoup trop longue pour trouver place ici, mais dont nous pouvons au moins citer ces lignes : « Les religieux qui se sont exercés souvent à la méditation, qui, par un long usage, ont acquis la facilité dans la prière, n'ont besoin qu'on leur assigne ni matière fixe à méditer, ni méthode

(1) *Epistolæ*, t. II, pp. 233-237.

(2) *Selectæ S. P. M. sententiæ*, VII.

(3) *Mon. Hist. S. J.*, *Epist. P. Hier. Nadal*, t. IV, p. 652.

(4) GAGLIARDI († 1606), *De plena cognitione Instituti S. J.*, Rome, 1841, p. 106. Même doctrine chez saint François de Borgia. Voir son histoire par le P. SUAU (Paris, Beauchesne, 1910), p. 393.

(5) Si l'usage de la méditation quotidienne finit par s'imposer dans la Compagnie, il faut en chercher la raison, pensons-nous, dans la ferveur même des générations formées par saint Ignace. Tous, usant des concessions qu'il faisait, augmentèrent leur dose d'oraison : une coutume s'établit ainsi, et *consuetudo legem fecit.* Mais, à ce fait, il y a, pensons-nous, une explication plus profonde : ce mouvement universel du XVIe siècle, et qui avait commencé au XVe, lequel poussait à imposer la méditation quotidienne et régulière dans les Ordres religieux et à la conseiller au clergé. Déja l'abbé de Montserrat, Cisneros (mort en 1510), dans ses *Exercices*, recommandait l'oraison sur des matières déterminées et à des heures fixes (traduction ROUSSEAU, Paris, 1902 ; première partie, c. VIII). Voir POULAIN : *Grâces d'oraison*, c. II, § 5 ; P. BOUVIER : *Evolution de la piété*, dans les *Études*, 1909, t. III, pp. 187-211 ; abbé CHATEL : *De l'oraison mentale*, Louvain, 1909, pp. 466 et suiv.

spéciale. L'Esprit du Seigneur marche sans lisières (laxissimis habenis). Pour éclairer les âmes et se les attacher étroitement il a des voies innombrables ; aussi, pas de frein pour lui, pas de limites marquées. Et nous nous rappelons ce que disait le P. Nadal, de bonne mémoire, remarque pieuse et sage : « Il faut suivre le Docteur divin, il ne faut pas le précéder... » Donc, tout en étant sévères pour les faux contemplatifs, il faut s'en tenir à l'expérience constante des saints Pères, ne pas interdire aux nôtres la contemplation. S'il est une chose attestée, prouvée par ces saints Pères, c'est que la vraie, la parfaite contemplation est plus puissante, plus efficace que toute autre méthode d'oraison pour briser l'orgueil de l'homme, pour l'écraser, pour exciter les indolents à obéir aux supérieurs, et les languissants à travailler plus vivement au salut des âmes. » Par ailleurs, quelle que soit l'oraison des Jésuites, elle doit être pratique, aboutir à une réforme toujours plus radicale de l'intérieur, et à un zèle plus ardent. Le contemplatif doit être prêt à quitter les douceurs de la contemplation pour se porter immédiatement là où l'obéissance l'appelle et le service de Dieu.

Les Exercices. — Nous pouvons maintenant ouvrir les *Exercices.* Ils se définissent, dès le titre, une méthode pratique « pour aider l'homme à se vaincre, à régler sa vie sans se déterminer par aucune affection désordonnée », ou encore une méthode « pour éliminer ce genre d'affections, et, cela fait, chercher, trouver la volonté divine dans la disposition de sa vie et pour le salut de son âme (1) ». Ce n'est donc pas directement un traité d'oraison : c'est un manuel où tout est orienté vers cette fin, savoir ce que Dieu veut de nous, l'oraison n'étant qu'un moyen entre autres pour arriver à ce résultat. D'où il suit que le terme logique des *Exercices* est ce qu'Ignace appelle l'*élection,* le choix de la meilleure règle de vie.

Par quel chemin le saint conduit-il son retraitant ? « Si c'est vraiment la volonté de Dieu que vous cherchez, semble-t-il lui dire, avant tout mettez-vous dans une disposition préalable de

(1) *Annot.* 1a.

grande bonne volonté, prêt à tous les sacrifices (1). Puis isolez-vous, faites autour de vous le désert : soyez seul en face de Dieu. Tendez toutes vos énergies intérieures vers le but visé (2). Mettez-vous bien en face des droits souverains du Créateur sur sa créature : acceptez à l'avance les conséquences pratiques qui en découleront logiquement dans vos relations avec ce qui n'est ni Dieu ni vous (3). Vous passerez une semaine entière à éliminer de votre âme tout ce qui est péché, désordre des opérations, amour du monde (4). Ne vous pressez pas, laissez à la grâce le temps de faire son œuvre (5). Étudiez-vous, rendez-vous compte de ce qui se passe dans votre intérieur, ce champ clos où se combattent les esprits bons et mauvais (6).

« Et maintenant, voici Jésus-Christ (7). Il vous invite à le suivre, et vous le suivrez. Mais la question est de savoir si vous le suivrez de près ou de loin ; en bon soldat ou en soldat d'élite ; en bon serviteur ou en ami. Or, on ne suit Celui qui marche au Calvaire qu'une croix sur l'épaule. Êtes-vous décidé à mener ferme la lutte contre la sensualité, l'amour charnel, l'amour du monde ? Étudiez le Maître dans sa vie, à partir du grand anéantissement de l'Incarnation : suivez-le d'étape en étape. Revivez pour votre compte ces épisodes, et, par le cœur, jouez-y votre rôle ; vous le pouvez, puisque, après tout, vous y étiez présent à la pensée et au Cœur de Jésus. Voyez comme tout y converge vers la croix (8).

« Le moment vient de regarder ce pour quoi vous êtes en solitude. Mais prenez garde. Si Jésus vous attire dans un sens, Satan vous pousse dans un autre : il faut savoir où est la « vraie vie (9) »... Il peut arriver que, voyant nettement où est la volonté de Dieu, on n'ose l'embrasser tout entière ; on fait

(1) *Annot.* 5ª .
(2) *Annot.*, passim; *Addit.* 1ᵉ hebd.
(3) *Fundamentum.*
(4) *Prima hebdom.*
(5) *Annot.*, 11, etc.
(6) *Annot.* 6ª , etc. — *Reg. ad spiritus dignoscendos.*
(7) 2ª *Hebd., Vocatio regis temporalis.*
(8) *Secunda Hebd.*
(9) *Med. de duobus Vexillis.*

un triage, on s'arrête à moitié chemin, manque de courage et de logique (1). Enfin, il faut vous le redire, au-dessus de la bonne vie chrétienne qui s'interdit le péché grave, au-dessus de la vie pieuse qui fuit le péché véniel, il y a la vie sainte qui va droit à la croix (2). La croix vous fait peur peut-être, *cette* croix surtout que vous entrevoyez et que Dieu semble avoir choisie pour vous. Forcez votre cœur à la demander comme une grâce suprême (3).

« Maintenant le choix est fait, la volonté de Dieu vue et acceptée. Une semaine encore à méditer sur la Passion ; une dernière sur Jésus glorifié (4) pour vous habituer à tout faire par amour pur (5), et mettre le sceau sur les résolutions prises. »

Telle est, si l'on peut dire, la lettre essentielle des *Exercices* en tant que méthode *ut amplectamur optimum*. Par ce chemin, deux fois dans sa vie, passe tout Jésuite. D'abord, pour contrôler son ascension et se faire un premier plan de vie intérieure, au noviciat ; puis, après le sacerdoce, pour revoir son passé, se donner l'élan définitif vers la perfection, et se préparer aux ministères extérieurs.

Mais, de ces Exercices qu'il refait en abrégé tous les ans, il emporte autre chose encore que des lumières sur la volonté de Dieu. Il a trouvé des méthodes d'oraison simples, variées, souples (6). Beaucoup ne les jugent compliquées que pour les avoir étudiées dans des commentaires trop minutieux ou pour attacher une importance exagérée à des points secondaires. En fait, saint Ignace n'a qu'enregistré les actes élémentaires que, *spontanément*, posera toute âme qui réfléchit devant Dieu. En marge, quelques notes et conseils pour entourer les abords de l'oraison de toutes les garanties psychologiques de succès (7). Puis des observations dont la portée dépasse de beaucoup l'oraison elle-même : — qu'il faut être généreux à se

(1) *De tribus classibus.*
(2) *De tribus humilit. modis.*
(3) *De tribus classibus. Notandum.*
(4) *Tertia et quarta, hebd.*
(5) *Contemp. ad amorem spirit.*
(6) Voir le traité sur l'*Oraison ordinaire* du P. R. de Maumigny.
(7) Annotations, Additions, Préludes.

vaincre quand l'oraison est pénible, et alors, non pas seulement abattre l'ennemi, mais le terrasser (1) ; — qu'il faut s'arrêter à savourer profondément ce que Dieu nous donne sans hâte de passer à autre chose (2) ; — que ce n'est pas l'abondance des matières qui rassasie, mais le goût qu'on y trouve (3) ; — que le directeur doit être discret, ne pas s'interposer où l'on n'a que faire de lui, et laisser la créature avec son Créateur (4). Et ceci encore, qui est supposé partout : — qu'il faut se faire ses expériences personnelles (5) ; — que, composé d'un corps et d'une âme, l'homme d'oraison doit amener le corps, et aussi l'imagination, dans la mesure du possible, non seulement à ne pas contrecarrer l'esprit, mais à collaborer au travail (6) ; — que, d'un exercice à l'autre, il faut profiter des observations faites sur soi-même, pour éliminer à mesure tous les obstacles au succès de la prière (7). Toutes choses qui nous montrent que, si le grand maître de la prière est l'Esprit-Saint, l'Esprit-Saint agira d'autant plus profondément en nous, que nous agirons plus généreusement avec lui. Ajoutons de multiples observations, très pratiques pour se diriger soi-même et diriger les autres, sur la façon de discerner les esprits, d'agir avec les scrupuleux, de se prémunir contre les illusions, etc., etc. Mais il y a plus.

Des *Exercices*, le disciple de saint Ignace emporte quelques fortes vérités, vieilles comme l'Évangile, mais qui, dans une méditation prolongée et appuyée de pénitences, sont devenues des réalités vivantes et personnelles, capables de transformer la vie. Nous les avons signalées déjà. L'une s'impose au début des Exercices ; l'autre en fait le centre ; la dernière les couronne.

Avant tout, l'idée maîtresse d'Ignace sur les droits souverains de Dieu et la fin de l'homme. Au ciel et sur terre, il n'y a pour nous que Dieu ; en toutes nos déterminations, nous aurons

(1) *Annot.*, 12ª .
(2) *Ibid.*, 11ª ; *Add.*, 4ª .
(3) *Annot.*, 2ª .
(4) *Annot.*, 15ª .
(5) *Addit.*, 5ª .
(6) *Additiones*, passim ; *Annot.*, 3ª , etc.
(7) *Add.*, 5ª .

toujours à nous demander : Dieu en sera-t-il plus glorifié ?

Puis cet autre principe, qui est toute l'ascèse de l'Évangile : « Toutes choses égales d'ailleurs, rien ne glorifie Dieu plus que la Croix... Donc..., *tollat crucem suam.* » Nul n'arrive à la sainteté que par le chemin qu'a suivi le Maître. Toute spiritualité qui prétendrait s'affranchir de cette loi, ou simplement la tourner, est mensonge. La joie elle-même la plus céleste ici-bas, ramène vite au Calvaire, et plus elle est céleste, plus le Calvaire sera crucifiant. La « joie parfaite » du séraphin d'Assise, ou le « troisième degré d'humilité » de saint Ignace, c'est tout un. Ce principe, l'auteur des *Exercices* y tient à ce point qu'il en fait un chapitre de ses Constitutions. Une des choses qu'il faut bien faire entendre à qui sollicite son entrée dans la Compagnie, et qu'il doit tenir pour vérité capitale, est ceci : « Combien il est utile au progrès de la vie spirituelle d'avoir, à l'égard de ce que le monde aime et embrasse, une haine totale et sans réserve ; — d'accepter de désirer de toutes ses forces tout ce que le Christ, Notre-Seigneur, a aimé et embrassé. Si les hommes du monde poursuivent, aiment, cherchent avec ardeur ce qui est du monde honneur, renommée, estime d'un grand nom ici-bas, comme le monde le leur enseigne ; — ceux qui progressent dans l'esprit, qui suivent sérieusement le Christ Notre-Seigneur, aiment et souhaitent ardemment ce qui est à l'opposé de ces choses à savoir, revêtir la robe et les insignes de leur Maître, pour son amour et révérence. Tant et si bien que si la chose peut se faire sans offense de la majesté divine, sans péché du prochain, ils voudraient souffrir insultes, faux-témoignages, injures, passer pour fous (sans en avoir pourtant fourni l'occasion) ; parce qu'ils désirent reproduire et imiter en quelque chose leur Créateur et Seigneur Jésus-Christ, revêtir sa robe et ses insignes, puisque lui-même les a revêtus pour notre plus grand profit spirituel ; puisqu'il nous a donné l'exemple, afin que, en tout, autant qu'il est possible avec la grâce, nous le suivions et imitions, lui qui est la voie qui conduit à la vie. Qu'on demande donc au postulant s'il ressent en lui quelqu'un de ces désirs si salutaires, si utiles au progrès des âmes ! Et s'il ne les sent pas, ces désirs enflammés, car l'homme est faible et misérable, au moins sent-il le désir de les désirer ?... Et

pour parvenir à ce degré de perfection si utile dans la vie spirituelle, il lui faudra, avec un zèle grandissant, chercher en Dieu une abnégation toujours plus grande, une mortification continuelle en toutes choses... (1). »

Enfin les *Exercices* ont leur couronnement dans la *Contemplation pour obtenir l'amour divin,* qui est comme la dernière et suprême méthode d'oraison de saint Ignace, celle qui permet à son disciple, dans le courant de la vie la plus active, la plus dispersée en apparence, de trouver Dieu partout, et de transformer ses actions en véritables prières.

Saint Ignace et son influence. — Par cet exposé sommaire, on voit, ce semble, ce qu'il y a de vrai et ce qu'il y a d'incomplet dans certaines appréciations où la spiritualité de la Compagnie est comparée à d'autres doctrines d'allure plus mystique. On lui concède par exemple d'avoir rendu ce « service considérable » d'offrir « à l'immense majorité des fidèles d'instruction moyenne, une méthode de piété claire, pratique, raisonnée, une série d'exercices engageant l'âme tout entière et faisant servir toutes ses facultés, maintenues ou remises en équilibre. Plus précisément, la méthode chère aux Jésuites, celle dont la théorie leur est aussi familière que la pratique, c'est la méditation active, discursive, cherchant prudemment ses points d'appui » (2). Tout cela est vrai. La spiritualité des *Exercices* a largement contribué à répandre, parmi l'élite des fidèles et dans les cloîtres, l'usage de la méditation quotidienne, de l'examen particulier, des retraites périodiques. A ces âmes, en général, ce qu'il fallait, c'était bien une piété « claire, pratique, raisonnée ». Et il y a beaucoup des Exercices dans l'*Introduction à la vie dévote :* on en retrouve quelque chose dans le *Traité de l'Amour de Dieu.*

Mais est-ce tout? La spiritualité des *Exercices* ne déborde-t-elle pas de tous les côtés cette description? L'oraison de celui pour qui le travail même doit être une prière est-elle simplement discursive? Les offrandes formidables auxquelles l'âme

(1) *Constit., Examen generale,* c. IV, n. 44-46.
(2) Henri JOLY : *Sainte Thérèse* (collection *les Saints*), p. 214.

généreuse est comme acculée au centre même des Exercices sont-elles le fait de « l'immense majorité des fidèles d'instruction moyenne » ? Il y a, dans les *Exercices,* la prudence à chercher ses points d'appui, mais il y a aussi les vastes horizons du troisième degré d'humilité, et de la contemplation pour l'amour divin.

D'autres vont plus loin, et je ne sais vraiment s'il faut les prendre tout à fait au sérieux. La méthode d'Ignace leur apparaît tout aristotélicienne. Elle a détourné l'esprit chrétien des conseils de l'*Imitation de Jésus-Christ.* C'est par une contradiction inexplicable que les Jésuites, ennemis des méthodes franciscaines, se sont faits ardents propagateurs de la dévotion au Sacré-Cœur. Ils adorent ce qu'ils ont brûlé. Leur spiritualité fatigue l'âme et la dessèche. Depuis le XVIe siècle, le niveau et l'extension de la contemplation ont baissé dans l'Église, et nous n'avons pas à dire où en est la cause (1). — S'il en était vraiment ainsi, disons-le franchement, la spiritualité de saint Ignace aurait été un véritable fléau.

Mais où prend-on qu'il y a moins de contemplatifs dans l'Église de Dieu depuis le temps de saint Ignace, — qui est par surcroît celui de sainte Thérèse ? Sur quelles statistiques appuie-t-on une affirmation aussi considérable ? A la supposer prouvée, où est le vrai responsable ? Le grand ennemi de la saine mystique n'est-il pas la mystique frelatée, illuminisme ou quiétisme ? Qui a fait le plus de tort à la cause des voies extraordinaires depuis trois siècles, la défiance du plus outré des ascètes ou les folies de Mme Guyon ? Est-on bien sûr qu'à la fin du moyen âge le pullulement des sectes d'illuminés n'appelait pas nécessairement une réaction ?

(1) Voir les citations données par l'*Ami du Clergé*, 1911, pp. 169-478. Une discussion polémique serait ici déplacée. Un mot suffit : d'aucuns s'en prennent à l'oraison régulière, quotidienne, précise, cauchemar des âmes pieuses... Dans quelle mesure cette critique, surtout poussée comme on le fait, est-elle conforme aux enseignements de Pie X ? Dans son exhortation au Clergé, 4 août 1908, il disait : « Illud in hac parte caput est, ut æternarum rerum meditationi *certum* aliquod spatium *quotidie* concedatur. Nemo est sacerdos qui possit hoc sine gravi incuriæ nota et animæ detrimento prætermittere. » Le Souverain Pontife ne recommande pas que la méditation quotidienne, il loue encore l'usage de l'examen de conscience, des retraites mensuelles, des exercices spirituels faits chaque année, toutes choses qui sont de tradition depuis quatre siècles, et recommandées par les plus grands saints.

Puis, à tenir pour décadence mystique l'esprit qui, depuis plusieurs siècles, semble prévaloir dans l'Église, ne voit-on pas que c'est condamner la piété chrétienne à des formes immobiles ? Je parle de formes, car le fond est immuable. A ce compte, les cénobites de la Thébaïde eussent condamné l'esprit plus large des moines d'Occident, lesquels à leur tour eussent désapprouvé la piété franciscaine, moins exclusivement liturgique, plus nourrie de contemplations individuelles. Mais, d'une tendance à l'autre, il n'y a jamais rupture. Les écoles se suivent et progressent, ne laissant tomber que les éléments accessoires, accentuant seulement un peu plus ce que les prédécesseurs connaissaient déjà. N'y a-t-il pas déjà beaucoup d'esprit franciscain dans sainte Gertrude, saint Bernard, saint Anselme ? et croit-on qu'il soit absent des *Exercices* de saint Ignace ?

Sa méthode d' « application des sens », toute reposante pour ceux au tempérament desquels elle convient, avec l'usage de l'imagination qui rend les mystères comme présents au cœur, avec les vifs sentiments de dévotion qu'elle suppose ou qu'elle inspire, avec l'esprit d'enfance et d'humilité qu'elle entretient, a son expression littéraire parfaite dans les pages les meilleures du *Stimulus amoris* et des *Méditations sur la vie du Christ*. C'est dans ces deux œuvres, franciscaines s'il en est, que l'on peut apprendre à manier cette méthode dont saint Ignace donne la formule.

Et de même l'*Imitation de Jésus-Christ*. L'expérience religieuse que ce livre exprime répond à ce qu'il y a de plus intime, de plus pur, d'indestructible dans la vie surnaturelle médiévale. Or c'est un fait que nul n'a contribué à en répandre l'usage comme saint Ignace et les siens. Avec le Nouveau-Testament, c'était toute la bibliothèque du solitaire de Manrèse. Ce fut toujours son livre de prédilection, lu et relu sans lassitude. « Causer avec lui, disait-on, c'est lire un Gerson vivant (1). » Entre les *Exercices* et l'*Imitatión* il y a de telles rencontres de doctrines et de formules qu'on n'a pu résister à la tentation de commenter un texte par l'autre (2). Il n'est pas un

(1) *Scripta de S. Ignatio*, p. 200, 263.

(2) V. Mercier : *Concordance de l'Imitation de Jésus-Christ et des Exercices*. Paris, 1885.

Jésuite familier avec l'œuvre de saint Ignace, qui, à chaque page du vieux petit livre, ne retrouve l'ascétisme « pratique, expérimental et prudent » (1) de son Bienheureux Père. Mais quoi ! l'école franciscaine s'y reconnaît aussi, et beaucoup d'autres écoles encore sans doute. Preuve que, malgré leurs différences accidentelles, elles se rencontrent toutes dans un seul et même esprit, qui est celui de l'Église (2).

Ainsi saint Ignace continue la tradition. Il est vrai qu'il y ajoute. Du XVe au XVIIe siècle il y a eu changement. Quand on voit tous les saints, durant trois cents ans, du fondateur de la Compagnie à saint Alphonse de Liguori et au delà, marcher par la même voie de sagesse, de réserve, de discrétion, quoique souvent avec une allure très personnelle, ne sent-on pas que l'Esprit de Dieu souffle dans un sens qui n'est plus tout à fait celui du Moyen-Age finissant? Ignace n'est pas un isolé : Thérèse de Jésus, Charles Borromée, François de Sales, Pierre Fourier, Vincent de Paul, Jeanne de Chantal, les deux Maries de l'Incarnation ont un air de famille, l'union d'un bon sens exquis avec une ardeur de feu, d'une vie extérieure entraînante et d'une vie intime profonde. Tous sont des fondateurs ; tous laissent après eux une œuvre dont la fécondité semble inépuisable. Ne peut-on voir là une intention providentielle ? Ce qui est incontestable, c'est que, en ce temps-là, l'expérience religieuse orthodoxe se fait plus rationnelle, plus consciente, plus analytique et aussi plus uniformément apostolique. Elle perd en lyrisme peut-être : elle gagne certainement en sécurité, en précision, en fécondité extérieure. S'il y a là progrès, l'auteur des *Exercices* pourrait bien y être pour quelque chose.

Les Exercices et les états mystiques. — Un des caractères de cette prudence, en ce qui concerne la Compagnie, est une réserve relative, mais jugée par certains excessive, à l'égard de tout ce qui s'éloigne des voies communes. Les Exercices, dit-

(1) Mgr Puyol : *La doctrine du livre de l'I. C.* Paris, 1898, p. 610-612.

(2) On pourrait aller plus loin et montrer les attaches étroites qui relient l'ascèse de saint Ignace et celle des anciens cénobites, Cassien, Jean Climaque, etc. La démonstration est faite déjà en ce qui concerne l'*Examen de conscience* : — *Bibliothèque des Exercices*, n. 23. *De Examine conscientiæ juxta Ecclesiae P.P., S. Thomam*, etc., par H. Watrigant. — Pour l'ensemble, voir Huby : *Christus*, p. 804.

on, ne font aucune place aux états mystiques : tout y est ascétisme. Le résultat, c'est que, « chez les Jésuites, le nombre des âmes favorisées de dons surnaturels est extrêmement restreint (1) ».

Il y aurait à gloser sur cette dernière affirmation. Une fois encore, nous nous demandons sur quelles statistiques on s'appuie, et d'après quels principes on établit ce pourcentage restreint. Mais il est certain qu'à entendre lire tous les jours, dans les réfectoires de la Compagnie, le *Ménologe* (13 gros in-4°, plus de 10.000 notices), on emporte une impression fort différente. A n'y examiner qu'une catégorie de religieux, les auteurs spirituels, la liste est déjà longue de ceux qui nous sont présentés comme ayant quelque expérience de ces dons exceptionnels : Balthazar Alvarez, Louis du Pont, Surin, Lallemant, Alvarez de Paz, Bellarmin, Le Gaudier, Lancicius, Lessius, Saint-Jure, Rigoleuc, Druzbicki, Drexellive, Hayneufve, Guilloré, Paul Segneri, Nieremberg, Arias, de Hoyos, Grou, et combien d'autres !

Une chose est certaine cependant. Il y a, parmi les Jésuites, beaucoup de religieux d'une vertu rare, qui ont rayonné autour d'eux la sainteté, qui sont morts laissant la réputation de grands serviteurs de Dieu, et qui sont dans la catégorie des nombreux saints dont parle l'auteur du *Traité de l'amour de Dieu,* lesquels, dans l'oraison, « n'ont jamais eu d'autre privilège que celui de la dévotion et ferveur (2) ». Tel d'entre eux, qui un jour sans doute sera mis sur les autels, le P. Paul Ginhac, confessait n'avoir jamais eu dans sa vie plus de trois fois, et cela durant un temps très court, quelque chose de plus que cette dévotion commune (3).

Ce qui n'est pas moins certain, c'est qu'en cette matière délicate, saint Ignace a donné l'exemple de la réserve.

Certes les états mystiques lui étaient familiers. De plus, il avait beaucoup vu et beaucoup observé. Intérieure et extérieure,

(1) H. Joly : *Sainte Thérèse*, p. 215. Il est curieux de noter que ce même reproche avait été formulé par les Quiétistes du XVIIe siècle (Dudon, *Notes et documents sur le quiétisme*, dans les *Recherches*, 1912, p. 484).

(2) *Amour de Dieu*, l. VII, c. VII. (Ed. d'Annecy, t. V. p. 30).

(3) A. Calvet : *Le P. Paul Ginhac*, Toulouse, 1901, p. 230.

son expérience allait loin. Il avait eu parmi ses disciples des contemplatifs insignes, Xavier, Le Fèvre, Canisius, Borgia. Par ailleurs, il avait la réputation de toujours mesurer ses paroles (1). On disait que le superlatif lui était inconnu. Or il ne craignait pas de répéter : « Sur 100 personnes adonnées à l'oraison, 90 sont dans l'illusion. » Le Père qui nous rapporte ce propos ajoute : « Et je me demande s'il ne disait pas 99 (2). » Il précisait : le danger pour elles, c'est l'entêtement, l'attachement au sens propre (3), la tentation de vouloir mener les autres par leurs voies à elles (4). Le sujet lui tient à cœur : il en fait l'objet d'une règle spéciale : « Qu'on leur enseigne (aux jeunes religieux) à se prémunir dans leurs prières contre les illusions du démon (5). » Et, avec une insistance significative, quand on lui parlait d'oraison supérieure, il revenait sur la mortification : « Maître Nadal, disait-il à un Père qui voulait savoir le secret d'une prompte perfection, demandez à Dieu la grâce de beaucoup souffrir pour son amour. Voilà un bienfait qui en comprend beaucoup d'autres (6). »

Il est vrai, lorsqu'il rencontrait un homme clairement appelé à sortir des sentiers battus, il n'avait pas d'expressions assez fortes pour faire valoir la grandeur du don de Dieu. Il vient de dire à saint François de Borgia qu'il lui faut faire ses expériences spirituelles, chercher la route qui soit évidemment celle de Dieu, « la voie la plus heureuse, la plus béatifique, la mieux orientée vers la vie éternelle », celle où il s'unira plus étroitement à Dieu par « ses dons très saints ». Ces dons, poursuit-il, « sont ceux qu'il n'est pas en notre pouvoir personnel d'acquérir à notre gré, libéralités exclusives du distributeur et auteur de tous biens. Tels sont..., l'intensité de la foi, de l'espérance, de la charité, la joie et le repos spirituels, les larmes, la consolation profonde, l'élévation de l'esprit, les impressions et illuminations divines, et autres goûts et sentiments surnaturels... Pas un de ces dons très saints qui ne doive être préféré

(1) *Scripta* de S. Ignatio, p. 394.
(2) *Ibid.*, p. 251, 432.
(3) P. 278, 432.
(4) *Maximen* VIII.
(5) *Constit.*, p. VII, c. VII, n. 10.
(6) *Scripta*, p. 408.

à toutes les pratiques corporelles (les pénitences), lesquelles n'ont de valeur que dans la mesure où elles tendent à l'acquisition de ces dons ou d'une partie d'entre eux. Non pas qu'il faille les chercher seulement pour nous y complaire et y trouver nos délices. Mais, reconnaissant de nous-mêmes que, sans eux, toutes nos pensées, paroles et œuvres, sont mêlées, froides et troubles, nous nous en servirons pour les rendre chaudes, claires, justes, pour le grand service de Dieu. Nous les désirerons donc, ces dons, ou quelques-uns d'entre eux, et ces grâces spirituelles, dans la mesure où nous y trouverons un secours pour augmenter la grâce de Dieu (1).. »

Puisqu'il n'est pas en notre pouvoir de nous procurer à notre gré ces « dons très saints », où l'activité divine est comme substituée à l'activité humaine, il n'y avait pas à en parler explicitement dans les *Exercices,* où tout suppose l'activité surnaturelle de l'âme poussée à son maximum. Mais, comme ces dons sont souverainement efficaces pour mener vite aux résultats cherchés, il y avait à prémunir l'âme contre les illusions qui lui feraient prendre pour motions divines les pures motions de la nature ou du démon. Il y avait surtout à mettre l'âme en situation de recevoir les grâces de choix pour l'heure où Dieu voudrait les envoyer.

Et continuellement, dans les *Exercices,* saint Ignace suppose que ces grâces pourront venir. On peut dire que, sans en parler jamais, il y compte toujours. Celui qui s'entoure de toutes les précautions prévues pour faire le silence autour de son âme, « celui-là, nous dit-il, non seulement mérite beaucoup, non seulement il procure à ses facultés naturelles pleine liberté d'action dans la recherche de ce qu'il désire, mais il se rend plus apte *à s'approcher de son créateur et seigneur, à entrer en contact avec lui* (2) ». Notons ce dernier mot : rapprochons-le des phrases où il est conseillé de savourer les choses divines (3), de ce qui est dit ailleurs des consolations tombant dans l'âme sans cause humaine précédente (4), de la parole directe que Dieu

(1) *Epistolæ*, t. II, p. 233.
(2) *Annot.*, 20a.
(3) *Annot.*, 2a.
(4) *Reg. pro plen. discr. spirit.*, 2a .

peut faire entendre au cœur pendant le travail de l'élection (1), du goût que nous pouvons trouver dans la méditation, soit par suite de notre activité propre, soit « parce que la vertu divine illumine notre intelligence (2) », des lumières pratiques qui nous seront données « soit par inspiration divine, soit par la voix de la raison (3) », tout cela, joint au détail des règles sur le discernement des esprits, ne semble-t-il pas insinuer que saint Ignace est loin de compter exclusivement dans les *Exercices* sur ce qu'on appelle l'oraison ordinaire.

C'est ainsi que l'entendent les commentateurs les plus anciens. Gagliardi ne se contente pas d'exposer les méthodes discursives; il a un paragraphe *de actibus nonnullis altioribus* (4). Il y parle comme d'une chose normale, quoique non commune, des interventions soudaines de Dieu dans l'âme, qui l'élèvent, l'enflamment, sans qu'elle sache d'où lui vient cette faveur. Le P. Le Gaudier va plus loin : à tort ou à raison, il affirme que certaines grâces que Dieu nous dit de demander dans les Exercices ne peuvent être obtenues avec toute plénitude, sans la vue simple et affective qui est au fond de toute contemplation (5).

L'attitude de saint Ignace est la même dans les *Constitutions*. Il y parle plus d'une fois de la perfection à acquérir; nulle part il ne laisse supposer que les oraisons surnaturelles soient ou le moyen nécessaire pour parvenir à la sainteté, ou l'aboutissement logique de la poursuite héroïque de la vertu. Le mot de contemplation, ou expressions équivalentes, ne vient jamais sous sa plume. Si la chose est dans sa pensée, il l'enveloppe de termes généraux qui ne préjugent rien. Par exemple : « Règle universelle : plus on s'enchaîne étroitement à Dieu, plus on est libéral envers sa souveraine majesté, plus aussi on le trouvera libéral, plus on deviendra de jour en jour apte à recevoir sa grâce et des dons spirituels toujours plus riches (6). »

(1) *De triplici tempore electionis.*
(2) *Annot.*, 2ª.
(3) *De tribus classibus.*
(4) *Comment. seu Explan. in Ex. spir.*, Bruges, 1882, p. 24. Mort en 1607.
(5) *De la perfection de la vie spirituelle*, Bruxelles, 1908, t. I, p. 507 (cfr. p. 477, 574, t. II, p. 537, 543, etc.). Mort en 1622.
(6) *Const.*, p. III, c. I, n. 22.

Ces « riches dons spirituels », évidemment, peuvent être la contemplation : ils peuvent être autre chose. Sous cette rubrique générale (1), il fait entrer, avec les états mystiques, toutes les consolations sans cause précédente, illuminations, accroissements quasi soudains de la foi, de l'espérance et de la charité, etc., dons extraordinaires, mais qui cependant ne sortent pas toujours du mode de penser conceptuel, qui ne sont pas *angéliques* comme la contemplation pure. — S'il nous indique les conditions du progrès spirituel, c'est l'obéissance que saint Ignace met en première ligne (2). S'il énumère les dispositions intimes qui, unissant à Dieu son apôtre, rendent efficace l'action de l'homme, ce qu'il signale, c'est la probité, la charité, la pureté d'intention, le zèle (3). L'esprit d'oraison ne peut pas être oublié ; il est désigné par l'expression « familiarité avec Dieu » ; cette familiarité pourra sortir des limites communes, mais, qu'elle le doive, Ignace n'en dit rien. En revanche, il insiste sur l'acquisition des « vraies et solides vertus ». Or, d'après lui, cette acquisition ne dépend pas nécessairement des grâces exceptionnelles, puisqu'il ajoute : « Quelque soit le nombre, grand ou petit, des visites spirituelles. »

En trois mots : 1° estime profonde pour les « dons très saints » de Dieu, mais estime qui ne va pas jusqu'à faire des états mystiques la condition nécessaire de la perfection ; — 2° grande réserve à en parler ; — 3° crainte des illusions. Telle est l'attitude pratique de saint Ignace devant les états mystiques.

Les auteurs de la Compagnie ont toujours fait profession de suivre en ces matières les leçons et les exemples de leur fondateur. S'il eût fallu nécessairement choisir entre deux excès, trop de circonspection ou trop de confiance, ils eussent penché vers la circonspection. Et les faits les y invitaient.

Au début du XVIe siècle, l'illuminisme sévissait en Espagne. Trente-huit ans durant, la Clarisse Madeleine de la Croix, de

(1) N'oublions pas que saint Ignace écrivait avant sainte Thérèse et saint Jean de la Croix. Sa terminologie n'avait pas toute la précision à laquelle ces deux grands docteurs nous ont habitués.

(2) *Const.*, *ibid.*, n. 23.

(3) *Ibid.*, p. X, n. 2.

Cordoue, avait dupé le public, rois, évêques, théologiens. Dans l'intérieur même de la Compagnie, des cas s'étaient présentés d'illusions contagieuses. Sous des influences venues du dehors, de très saintes gens eussent voulu donner à l'Institut une autre allure, réserver à l'oraison un temps plus considérable, organiser des périodes intangibles de récollection. Ignace dut parler ferme. Mais il fallut trente et quarante ans avant que la tentation disparût complètement. Elle se mêla d'essais pour substituer aux méthodes d'oraison en usage, d'autres méthodes plus élevées, bonnes en soi certainement, mais qu'on avait tort de vouloir imposer à tous (1). Une réaction était indispensable ; elle s'accuse nettement dans le caractère exclusivement ascétique du grand traité de Rodriguez, *Pratique de la perfection chrétienne* (2).

De même plus tard, au XVIIe siècle, la Compagnie eut en France son école mystique, dont le maître fut le P. Louis Lallemant, et les représentants principaux les PP. Surin, Rigoleuc, Huby, etc. Une génération suivit d'allure plus réservée, moins impulsive, moins riche de sève peut-être, mais plus sur ses gardes. La poussée de quiétisme qui caractérise cette époque pourrait bien être pour quelque chose dans ce changement (3).

Quoi qu'il en soit, on peut, ce semble, réduire aux propositions suivantes la doctrine pratique la plus généralement admise dans la Compagnie de Jésus en la matière. Non sans quelques exceptions dans le sens de la quasi-nécessité de la contemplation pour la sainteté (Lallemant, Surin, etc.). 1° Entre l'oraison mentale ordinaire et l'oraison mystique, il y a différence, non seulement de degré, mais d'espèce : Dieu ne coopérant à l'une que par les voies communes de la grâce, et, par l'autre, *infusant* directement dans l'âme des lumières et

(1) ASTRAIN : *Hist. de la Comp. de Jesús en la asistencia de España*, t. II, p. 412-419 ; t. III, p. 181-196.

(2) Paru en 1609. Pour voir la doctrine officielle de la Compagnie en la matière, il faudrait lire la lettre du P. Aquaviva, *De Oratione et Pœnitentia*, 1590. Nous en avons cité plus haut un passage caractéristique.

(3) Voir spécialement les œuvres si originales du P. Guilloré, et ce qu'il dit sur les illusions où tombent les « raffineurs de spiritualité ». *Conférences*, l. II, conf. V, § 3, et les *Illusions de la vie spirituelle*. L. III, tr. V, c. VI.

des affections qui ne sont plus de la terre. D'où il suit : 2° que la contemplation mystique exige une vocation à part. C'est une voie ouverte à ceux-là seuls que Dieu a choisis. Mais, comme par ailleurs la perfection est offerte à tous, 3° la contemplation, tout en restant un secours singulièrement puissant pour le progrès, n'est, de cette perfection, condition ni nécessaire ni suffisante. Par suite, 4° on peut désirer ou ne pas désirer la contemplation, selon la conscience qu'on a de ses besoins et de l'appel divin (1). En pratique, attendre l'heure de Dieu ; mais, quand l'heure de Dieu a clairement sonné, diriger et soutenir vigoureusement l'âme sur le doux et rude chemin où Dieu l'appelle.

En résumé, la gloire de Dieu toujours plus grande, pour fin unique de la vie et règle suprême des actions ; — aller par la croix à l'oraison et par l'oraison au travail ; — rendre son travail efficace par une prière continuelle, et mériter cette facilité à prier par une mortification de tous les instants ; — faire porter cette mortification d'une façon plus intense sur le domaine de l'obéissance où l'immolation atteint ce qu'il y a de plus humain dans l'homme ; — ces trois éléments, mortification, oraison, travail, se mêlant jusqu'à ne faire qu'une même tendance vers Dieu ; — le reste, et la contemplation la plus sublime elle-même, tenu pour simple moyen et par suite désiré ou redouté, dans la mesure où l'âme s'attend à y trouver une aide ou un obstacle dans la poursuite d'une fin plus haute, la volonté de Dieu. Voilà, si je ne me trompe, réduit à ses éléments essentiels, le programme d' « expérience religieuse » proposé par saint Ignace. On se fait Jésuite pour travailler ; — pour travailler efficacement, on se fait homme de prière ; — pour être homme de prière, on s'immole. Si le disciple de saint Ignace met si haut dans son estime le « troisième degré d'humilité », c'est que cette immolation totale par amour de Jésus crucifié, mène droit à la familiarité de l'âme avec Dieu ; et cette familiarité, à son tour, donne à l'instrument de travail qu'est l'apôtre son contact intime, efficace, conscient avec la main du Divin Ouvrier.

(1) C'est en particulier la doctrine du P. Louis de la Puente (Louis du Pont) dans sa vie du P. Balt. Alvarez. Voir DE MAUMIGNY : *Traité de l'Oraison mentale*, t. II, *Oraison extraordinaire*; et POULAIN : *les Grâces d'Oraison*.

SECONDE PARTIE

LES HOMMES

On a dit, comparant aux formes anciennes de la vie religieuse celle qu'inaugura saint Ignace, qu'elle était plus « portative ». L'expression est heureuse autant que pittoresque. Nous pensons qu'elle peut s'appliquer non seulement à la règle extérieure, mais au principe de vie intérieure que cette règle suppose et développe. Lui aussi est portatif, il s'adapte aux conditions les plus variées. Qu'il s'agisse du missionnaire isolé dans les glaces du cercle polaire, ou du professeur enchaîné à sa tâche quotidienne, de Bourdaloue ou d'Alexandre de Rhodes, d'un frère coadjuteur ou d'un prédicateur des retraites de Notre-Dame, du savant Petau ou du P. Milleriot, de Campion dans sa prison ou de Possevin à la cour des tzars, le principe, très simple, est d'une application universelle. Il n'est pas que portatif; il est comme le ceinturon que le marcheur se met autour des reins, qui a l'air de l'enchaîner et, en réalité, l'affermit.

Voyons ce qu'ont été et ce qu'ont fourni, non pas comme travail au dehors, mais comme vie religieuse intense au dedans, certains de ces hommes qui ont accepté et aimé la ferme et douce discipline d'Ignace.

Missionnaires et Martyrs. — De cette vie, il a été donné à la Compagnie de voir, dès la première génération, un type idéal, dans le plus grand de ses fils, François-Xavier.

Ne l'oublions pas, le saint, en Xavier, est sorti tout entier des *Exercices*. C'est là, en vérité, dans ce mois de solitude, de prière et de pénitence, qu'est le tournant de sa vie ; non pas sa conversion, ce qu'on pourrait appeler de ce nom était chose faite, mais sa définitive conquête à l'héroïsme. Après cela, les *Exercices* sont restés sa lumière et son guide. Il n'a pu lire les Constitutions dans leur texte, mais les *Exercices* lui en avaient donné l'âme. C'est à eux surtout qu'il devait l'extraordinaire

correspondance d'esprit que ses biographes ont notée entre ses décisions et celles de son bien-aimé Père.

Sa carrière fut courte ; quatre ou cinq ans de préparation, pendant lesquels nous voyons surtout l'homme de prière, de souffrance, de vie cachée, de désirs brûlants, d'oubli héroïque de soi ; puis dix ans de travail, pas davantage. Explorer l'Orient déjà connu des marchands, aller plus loin qu'eux, jusqu'au cœur du Japon, et mourir au seuil de la Chine en montrant du geste ce qui reste à faire, tel est le cadre de sa vie. Ce cadre, il faut le remplir, jusqu'à le faire éclater, par des catéchismes sans fin, des journées de confessionnal, des jours et des nuits donnés aux malades, aux lépreux, aux prisonniers, aux pécheurs, des conversations d'ami où il se résigne à parler de tout, même de cuisine, et qui aboutissent à des confessions, d'interminables voyages sur mer en des conditions matérielles que nous avons peine à imaginer, les courses sur les sables brûlants de l'Inde, dans les broussailles des Moluques ou par la neige du Japon, des prédications partout, du haut des arbres, sur le pont des navires, ou dans les rues de Myako, sous une pluie de rires, de crachats et de pierres. Voilà l'extérieur, et voici le dedans.

L'extase à peine interrompue, s'emparant de lui partout, en chaire, à la table de communion, en conversation, en voyage. Il marche sur les chemins glacés du Japon, sans voir, soulevé qu'il est par la prière, que ses pauvres jambes enflées sont en sang. Il prie la nuit, dans un dépôt de sacristie, dans une tribune, sur les marches de l'autel, au pied d'un lit d'hôpital, et, en fait de sommeil, ne connaît que ce que la fatigue lui arrache. En rêve, il prie encore, et pousse vers Dieu des soupirs d'amour. Il a cette originalité, si l'on peut dire, que les tempêtes sont pour lui l'heure des communications les plus divines, parce que c'est là qu'il sent le plus au vif sa faiblesse, et s'abandonne le plus filialement à la bonté du Maître. Mais, que le service divin l'exige, ou la charité, il laisse là sa prière et va travailler. Du reste, jamais plus heureux que lorsqu'il a davantage à souffrir, mettant au-dessus de tout son séjour parmi les empoisonneurs des Iles du More, parce que nulle part il n'avait été aussi abandonné. Le cri qui a jailli des profondeurs de son

âme et qui le résume tout entier est cette courte prière : « Ne m'enlevez ces souffrances, mon Dieu, que pour m'en envoyer de plus grandes (1). »

L'exemple de Xavier, cette réalisation splendide du *troisième degré d'humilité,* n'a pas été perdu. La littérature spirituelle de ses disciples, martyrs ou simples missionnaires, n'est pas, sans doute, une littérature de contemplatifs, bien que les contemplatifs n'aient point manqué parmi eux. C'est en une vraie Thébaïde qu'Ignace d'Azevedo et ses jeunes compagnons s'étaient préparés, dans la prière et la pénitence, à l'apostolat du Brésil et, en réalité, au martyre (2). Et ce P. Isaac Jogues, apôtre, captif, esclave des Iroquois, en attendant d'être leur victime, qui passait de longues heures à genoux dans la neige devant un sapin où il avait gravé une croix, joignant ses pauvres mains mutilées, soulevé par d'ineffables consolations ou broyé par les tortures morales, se préparant au martyre par quarante jours d'Exercices, n'acceptant de quitter ses maîtres et bourreaux qu'après une nuit entière passée à examiner, selon la méthode de saint Ignace, laquelle, de sa délivrance ou de sa captivité, contribuerait le plus à la gloire de Dieu ; — mais ne partant que pour revenir le plus tôt possible, et trouver la mort (3).

Beaucoup plus que les transports de la contemplation, ce qui éclate dans cette littérature apostolique du Japon, de la Chine, des Indes, du Paraguay, du Canada, c'est l'amour passionné de la croix. Écoutons un martyr du Japon. Le P. Albert Mencinski écrivait des Philippines à ses frères de Cracovie :

« Je vous adresse mon dernier adieu en cette vie. Déjà le Seigneur m'appelle à porter le poids de sa croix, à mourir sur le théâtre empourpré du sang de ses vaillants athlètes. Après les océans, après tant de périls de terre et de mer, après avoir été captif des Hollandais, après mille autres dangers mortels acceptés pour le nom de Jésus, voici encore quelle mort m'est réservée ! Elle est infiniment cruelle : je l'embrassse avec joie, car elle contient la vie éternelle. Encore quelques

(1) A. Brou : *Saint François Xavier*, 2 vol. Paris, 1912.
(2) Martyrisés en mer, le 15 juillet 1570.
(3) Mort en 1648. Vie par le P. F. Martin.

jours, j'entrerai en lutte avec le tyran des âmes. Nous comparaîtrons, pour confesser le nom du Seigneur Jésus devant un tyran ivre du sang des martyrs... Déjà s'offrent à ma pensée les chaînes, le feu des bûchers, les grils de fer, les poêles, les roues, les aiguilles sous les ongles, la croix, les fosses, les épées, et autres épouvantables inventions de Satan. Qu'elles viennent et que viennent tous les autres tourments de l'enfer, et qu'enfin je puisse jouir de Jésus-Christ! Des supplices? Non, ce sont des guirlandes! Des tortures? non, mais des couronnes depuis longtemps tressées pour mon âme altérée! Elles m'attirent, bien loin de m'éloigner. Félicitez-moi, réjouissez-vous avec moi, de ce qu'il plaît au Seigneur d'arroser ce jardin d'Orient avec un sang venu du Nord, et en expiation de mes péchés... Nul n'a jamais ambitionné empires ou diadèmes comme j'aspire à me voir, pour Jésus-Christ, dans les mains des bourreaux. Nul n'a pourchassé plus avidement les honneurs du monde et les vaines richesses que je ne désire une place dans les tortures afin de souffrir pour le Seigneur. Adieu mille fois. 2 juin 1642. Aux Philippines, en route vers le Japon. Votre serviteur en Jésus-Christ, marqué pour la mort. Albert Mencinski (1). »

Sur un ton à peine moins lyrique, et devant une perspective moins enflammante que le martyre, devant l'humilité de la vie religieuse et la tâche quotidienne de l'apostolat, le Père Gaspard Barzée, l'homme de confiance de Xavier, écrivait : « Je ne suis point entré en religion pour être servi, ni pour chercher des délices, mais pour trouver Jésus-Christ crucifié, pour le suivre dans la sainte pauvreté, la chasteté, l'obéissance, comme je l'ai déjà promis. Je déclare de nouveau et professe être prêt à tout ; je me remets tout entier entre les mains de Votre Révérence, pour être à jamais le coadjuteur des Pères profès de la Compagnie de Jésus, servir à la cuisine, balayer la maison, acheter les provisions, être le valet et le commissionnaire des Pères, pour porter leurs lettres et leurs autres messages sur terre et sur mer, partout enfin où ils

(1) Mort en 1643. Druzbicki : *Vita et mors R. P. Alberti Mencinski*, Metz. 1858, p. 120.

m'enverront pour le plus grand service de Dieu, soit dans les régions chrétiennes, soit chez les Sarrasins, Turcs et païens. Je me livre entre les mains de Votre Révérence au nom de Jésus-Christ, afin de suivre, non seulement Votre Révérence elle-même, mais le dernier des membres de notre Compagnie, dans les offices les plus humbles de l'extérieur et de l'intérieur. Je servirai de même le prochain, quel qu'il soit, pour le service de Dieu, sans exception aucune, lépreux, pestiférés, cancéreux, tous les infirmes de l'hôpital, quels que soient la nature et le caractère contagieux de leur mal. Je m'offre enfin pour toute espèce de voyage, vers les contrées les plus éloignées, les Indes, l'Abyssinie, etc. J'irai sous des vêtements grossiers et déchirés, je m'exposerai à la faim et à la soif, au froid et au chaud, à la pluie et à la neige, à toutes les privations et à toutes les épreuves, selon l'ordre de Votre Révérence ou de tout autre qui me le commandera en votre place. Je suivrai l'Agneau partout où il ira ; je le suivrai d'un pas égal et toujours animé d'une même pensée ; je ne désire point être profès, et je ne veux avoir à cette intention aucune volonté propre, me soumettant toujours à la suprême volonté de Jésus-Christ, et à celle de Votre Révérence (1). »

Rappelons en courant les formes originales que prit quelquefois cet amour de la croix pour les âmes, ce troisième degré d'humilité exploité pour l'apostolat : saint Pierre Claver ajoutant aux vœux substantiels de sa profession celui de vivre jusqu'à sa mort « esclave des esclaves nègres » (2) ; — Robert de Nobili, pour triompher des obstacles apportés à la conversion des Indiens par l'orgueil des Brahmes, se condamnant à toutes les austérités de leurs *sanniassi,* et, comme la nature regimbait, s'y engageant par un vœu formel (3) ; — cent ans plus tard, Benoît XIV ayant autorisé la création d'un groupe spécial de missionnaires parias, qui, pour atteindre efficacement ces rebuts de la société hindoue, se feraient eux-mêmes rebuts, tous les Pères de la mission, sans exception, s'offrant à cette vie étrange ; puis lorsque les élus furent désignés, cette espèce

(1) Mort en 1553. L. Pagès. *Lettres de S. François Xavier,* t. II, p. 238.
(2) Mort en 1654.
(3) Mort en 1656.

d'hymne que leur consacra le chroniqueur du Maduré (1) : « Allez ! fidèles compagnons du Christ ! allez par cette voie royale de la croix où vous précède votre maître et modèle. Vous voilà, selon le langage de l'Apôtre devenus les ordures du monde, les balayures de la terre, rejetés de tous, mais en réalité la gloire de notre Compagnie, et le plus bel ornement de cette province. Que votre cœur ne se trouble pas alors que vous vous trouverez isolés, « comme étrangers à vos frères, et méconnus aux enfants de votre mère » (*Ps.* 68), de telle sorte qu'ils paraîtront, malgré eux, vous refuser les embrassements ordinaires et fuir votre présence... Vous leur répéterez alors avec saint Paul : « Vous êtes nobles et nous sommes misérables ! *Vos nobiles, nos autem ignobiles,* — et je vous réponds que vous leur tirerez des larmes des yeux, et les forcerez à envier saintement votre ignominie. »

Voilà de quels traits seraient faits, si l'on songeait à les écrire, les *Fioretti* de la Compagnie de Jésus, et je puis assurer que le défilé serait pittoresque de ces religieux modernes faisant, on peut le dire, tous les métiers pour le service du Crucifié, peintres et astronomes chez l'empereur de Chine, vieux missionnaires redevenus professeurs de sixième passé soixante ans ; prêtre irlandais déguisé en jardinier et s'en allant vendre des légumes sur le marché de Ross parce que tout le clergé a été banni de la ville (2) ; un autre se transformant en fabricant et marchand de souricières pour aller consoler les catholiques (3) ; un autre encore de Suède en apprenti cordonnier pour pouvoir vivre à Genève (4). Toutes les folies, on peut dire qu'ils les ont faites : le P. Georges Nowach, en Bohême, se laissant rouler comme une boule du haut des montagnes, et remontant les pentes glacées en étendant son manteau sous ses pas pour ne pas glisser (5) ; le P. Tavarès, pour attirer les nègres effarouchés, entrant dans leur village dansant, chantant, imitant le bruit des instruments avec sa bouche, et celui des castagnettes

(1) A. Jean : *Le Maduré,* 1894, t. 1, p. 219.
(2) P. Dowhall, mort en 1650.
(3) P. H. Schacht, mort en 1654.
(4) P. Claude-Mathieu Dufour, mort en 1698.
(5) Mort en 1647.

avec les doigts (1). Et encore ce Père Jean Beyzym, Polonais, qui vient de mourir, l'apôtre des lépreux malgaches, lépreux lui-même, et qui disait dans son français à lui, longtemps avant de constater sur son bras certaines plaques caractéristiques : « Lépreux, moi ! mais bon ça ! Et je demande à Notre-Dame qu'elle m'obtienne cette grâce pourvu que mon sacrifice inspire quelques générosités et que l'aumône marche pour mes enfants, mes pauvres lépreux. » Et cet autre missionnaire de Madagascar que je ne puis pas nommer, car il vit encore, et il n'est pas le seul dans son cas, qui, pour le salaire de six maîtres d'école, de dix-sept catéchistes, pour le salaire et la nourriture de deux petits domestiques, pour son propre entretien et celui de son mulet, pour 23 églises et leur mobilier, six écoles et leur matériel, neuf cases qui lui servent de logement, pour sa cuisine et son campement, reçoit par mois 140 francs. Je dis cent quarante ; ce qui fait, à ne compter que les personnes et le mulet, 5 fr. 10 par tête et par mois.

Rentrons en Europe et remontons aux origines.

François de Borgia et Pierre Le Fèvre. — Voici, dans le voisinage immédiat de saint Ignace, deux autres hommes d'action intense et d'intense vie intérieure, un ancien vice-roi de Catalogne, un ancien petit gardeur de moutons dans les Alpes, François de Borgia, Pierre Le Fèvre, tous deux sur les autels, tous deux formés à l'école des *Exercices*.

On connaît Borgia, l'ancien grand d'Espagne, devenu pauvre pour Jésus-Christ, mortifié comme un Père du désert, docile comme s'il était né subalterne, mais gardant de ses origines un vaste esprit d'entreprise, et insigne contemplatif. Élu général de la Compagnie dans les dernières années de sa vie, noyé dans les affaires, absorbé par l'administration, il ne pouvait plus, comme jadis, donner à la contemplation cinq et six heures à la suite ; mais la prière n'y perdait rien. Nous avons six années de son journal spirituel (1564-1570). Simples notes aussi concises que possible, et souvent intelligibles pour lui seul. Le cahier se clôt sur cette aspiration qui en dit long :

(1) Mort en 1676.

« Et moi qui suis sans blessure !... En prenant le calice, j'ai demandé le calice. Désir de répandre mon sang pour son amour. »

Mais l'originalité n'est pas dans cette passion pour la croix : elle est dans le souci de ce contemplatif à exploiter la journée méthodiquement, en vue de l'oraison. Il offre chaque heure pour une intention dont il prend note, grâce à obtenir pour lui, pour son ordre, pour l'Église, pour tel et tel ; mystère de la vie de Jésus à tenir devant son regard, saints à invoquer, etc. La grâce le soulève, car continuellement, il écrit ce mot : *Consolatio ;* mais il aide à la grâce, et cela, avec une intensité, une constance, une ingéniosité très inattendue chez un homme qui, semble-t-il, n'avait qu'à se laisser porter (1).

Le *Mémorial* de Pierre Le Fèvre est un des joyaux de la littérature ascétique du XVIe siècle. Ce n'est presque que le récit détaillé d'une année de sa vie sainte. L'apôtre de l'Allemagne n'y commente pas le petit livret de son père Ignace : il fait mieux, il se montre lui-même, l'utilisant à longueur d'année pour le bien de son âme. Sous le développement affectueux du disciple, à chaque page on retrouve l'esprit du maître. La méthode d'oraison, les règles pour le discernement des esprits ne sont nulle part appliquées avec plus de spontanéité. L'âme souriante du bon Savoyard, âme de la famille de sainte Gertrude et de saint François de Sales, en dépit de tentations douloureuses pour lui, consolantes pour nous, apparaît libre, sereine, rompue à l'oraison continuelle, faisant jaillir la prière des moindres saillies de sa mémoire, ingénieuse infiniment à trouver Dieu partout. Toujours en voyage, prêchant, enseignant, conseiller spirituel des princes et théologien des diètes, il prie toujours et sa prière est toujours celle d'un apôtre : « Que vous dirai-je de mon âme, de ses élévations et de ses anéantissements ? Comment Dieu me fait rentrer en moi et sortir de moi pour sa gloire ? Comment il m'a appris à purifier mon corps et mon âme, mon esprit et mon cœur, pour recevoir et conserver, sans en rien perdre, les divines eaux de la grâce ?

(1) Mort en 1572. Le texte de son journal a paru dans les *Mon. hist. Soc. Jesu, S. Franciscus Borgia*, t. V, p. 729. Extraits dans P. Suau : *Histoire de saint François de Borgia*, Paris, 1910. Appendice.

Que serait-ce si je pouvais ajouter encore les lumières que Notre-Seigneur me donne pour connaître les âmes et leurs voies, me réjouir de leurs biens et m'affliger de leurs maux remerciant Dieu pour elles, le priant et lui demandant pardon, m'entretenant d'elles et pour elles avec Notre-Seigneur et avec ses saints? Je ne puis même comprendre de si grands bienfaits, loin de pouvoir vous les redire. A Dieu seul gloire, louange, révérence, bénédiction en soient rendus par toutes les créatures ! » Celui qui n'a pas lu le *Mémorial* du bienheureux Pierre Le Fèvre ne soupçonne pas ce qu'il y a de souplesse et de liberté spirituelle, d'énergie pour l'action en même temps que de ressources variées pour la prière dans les méthodes de saint Ignace.

Les Mystiques. — Balthasar Alvarez, saint Alphonse Rodriguez. — Veut-on voir maintenant cette spiritualité transposée dans le monde supérieur des états mystiques, qu'on lise la vie du P. Balthasar Alvarez (1), par son disciple, le P. Louis du Pont (2), l'un et l'autre grands contemplatifs. Alvarez mériterait une longue notice, quand ce ne serait que pour avoir, tout jeune encore, guidé sainte Thérèse pendant la période la plus critique de sa vie, et avoir mérité d'elle ce témoignage, que pas un de ses directeurs ne lui avait été plus utile (3). Son rôle, dans la Compagnie et au dehors, fut d'avoir été, durant sa courte carrière (il mourut à 47 ans), père spirituel de toute une génération d'élite et d'avoir pu le diriger, ayant lui-même l'expérience personnelle de faveurs très élevées (4).

Ce qui nous intéresse surtout ici, c'est que cette expérience du saint religieux, contestée, discutée devant les supérieurs, presque condamnée un moment, mais sortie victorieuse de l'épreuve, nous est racontée par un autre mystique, avec des commentaires doctrinaux qui font de cette biographie un traité fort ample de haute oraison. Or, ce livre, autant et plus

(1) Mort en 1580.

(2) Mort en 1624. Le livre du P. du Pont a été traduit par le P. Bouix en 1873, et par le P. Couderc en 1912. Voir encore Astrain, *op. cit.*, t. II, p. 477-480, 538-540 ; t. III, p. 186-196.

(3) *Œuvres complètes*, t. I, p. 331 (*Vie par elle-même*, ch. xxvi).

(4) Du Pont, ch. xiii, xiv, xv.

que le *Mémorial* de Le Fèvre, est devenu comme classique dans la Compagnie. Aux jeunes religieux qui ont pris leurs premières leçons d'ascétisme dans la *Perfection chrétienne* de Rodriguez, on ne manque guère de mettre entre les mains le livre du P. du Pont. La leçon qu'ils en tirent c'est, avec un élargissement de leurs horizons spirituels, une estime grandissante pour les Exercices de leur bienheureux Père. S'il est une chose, en effet, qui ressort de cette vie, c'est qu'à une âme formée aux méthodes communes de la méditation, et invariablement fidèle à l'esprit de saint Ignace, c'est-à-dire au troisième degré d'humilité, peu à peu Dieu accorde une oraison de plus en plus simple, moins laborieuse, plus affective. C'est la loi ordinaire (1). Pour le reste, Dieu est le maître de ses dons. Mais rien jamais ne dispense, au contraire, du combat pour la vertu. Au lieu que la mystique frelatée des quiétistes aboutit à la ruine de l'ascèse, la mystique orthodoxe part le plus souvent d'une ascèse profonde et radicale pour aboutir à une ascèse plus radicale encore et plus profonde.

Un cas éminent de cette régression ascendante nous est fourni par le saint portier de Majorque, Alphonse Rodriguez (2). Lui aussi est parti de l'abnégation : « Je puis te dire, mon frère, que je ne sus pas ce qu'était la contemplation, jusqu'à ce que je n'eusse plus aucun souci de moi-même, et le jour où je me débarrassai de moi-même, je commençai à prendre goût à l'oraison. » Il pose en principe général : « Prier parfaitement et prendre goût à la contemplation, est chose si grande et si délectable que nul ne peut y parvenir si son cœur n'est pas tout à Dieu, et vide d'amour-propre, vide de toute affection terrestre et charnelle, si l'âme n'est pas abandonnée à Dieu sans réserve (3). » Mais ce vide n'est pas fait une fois pour toutes ; il faut l'entretenir, il faut l'élargir, dût-il devenir de plus en plus douloureux. Qu'on lise les *Mémoires* de saint Alphonse, on verra ce que peut devenir chez un contemplatif

(1) Trad. Bouix, p. 487-489,

(2) Mort en 1617. Ne pas le confondre avec l'auteur de la *Perfection chrétienne*, mort en 1616.

(3) Alph. Rodriguez : *De l'union et de la transformation de l'âme en J.-C.*, Lille, 1899, c. v, p. 77.

éminent la lutte pour les vertus. Son humilité, par exemple, n'est pas l'humilité du ciel qui est l'oubli complet de soi dans la vision de Dieu ; c'est l'humilité du Calvaire ou mieux du purgatoire, un sentiment si aigu de sa misère qu'il écrit : « C'est pour cette personne un affront que de recevoir quelque marque d'estime et elle souffre de tout honneur qu'on lui rend. Si, par exemple, on la prévient en la saluant, on lui fait de la peine ; c'est pour elle une injure semblable à celle que ressent un homme du monde en recevant un soufflet (1). » Quand une âme en vient à un tel renversement des sentiments les plus instinctifs de l'homme, à un désir vrai, senti, crucifiant de l'humiliation, c'est qu'elle a reçu de Dieu, sur Dieu lui-même et sur son propre néant, des lumières qui ne sont pas de la terre. Mais que trouvons-nous dans le cas particulier du F. Alphonse ? Rien autre que la réalisation pleine, débordante, miraculeuse de la prière que tout disciple d'Ignace doit faire au cours des Exercices, demander à Jésus-Christ comme grâce de choix de le suivre *in tolerandis opprobriis et injuriis ad magis in illis eum imitandum* (2).

Le portier de Majorque se trouve être, dans un ordre religieux qui a compté de grands et saints théologiens, Suarez et Bellarmin, par exemple, hommes d'oraison élevée autant que de doctrine, le représentant le plus complet de la vie mystique. Il y en a d'autres. La Compagnie n'a pas ignoré ce qu'on peut appeler les spiritualités d'exception. La vie du P. Surin (3) fut une succession d'épreuves et de faveurs déconcertantes : durant vingt ans, possession diabolique, idée fixe de la damnation, toutes les apparences de la folie avec tout ce qui pouvait s'ensuivre d'humiliations dans une communauté où nul ne comprenait rien à ces étrangetés ; puis vingt ans de délices, d'une sorte de possession divine, laquelle ne disparaît que pour faire place à la plus cruelle, mais à la plus précieuse des nudités intérieures (4). Un contemporain de Surin, Pierre Le Brun,

(1) *Vie admirable de S. A. R. d'après ses Mémoires,* Paris, 1890, p. 61.
(2) *De duobus vexillis.*
(3) Mort en 1665.
(4) *Histoire abrégée de la possession des Ursulines de Loudun*, Paris, 1828. p. 143.

s'étant offert à Dieu pour vivre en crucifié, ne reçut plus durant un demi-siècle une seule goutte de joie, ni du ciel, ni de la terre. Agonie morale, pensée obsédante de l'abandon divin, complication de maladies sans remèdes ; pas un membre sans douleur, pas une fonction naturelle qui ne fût un martyre ; puis des calomnies, des soupçons de folie ; tout cela, sans préjudice des prédications, directions, confessions et d'une inviolable fidélité à la règle (1). Dans un tout autre monde, le vénérable Emmanuel Padial, Espagnol, est l'extatique de l'Enfant-Jésus. Une image du Sauveur dans la crèche, une allusion à l'étable le jettent hors de lui ; il fond en larmes et dit en s'excusant : « Que voulez-vous ? je n'ai plus ma tête à moi (2). » Le vénérable Bernard de Hoyos, premier apôtre du Sacré-Cœur en Espagne, mort à 24 ans, était prévenu de telles faveurs, et si extraordinaires, que son premier biographe ne crut pouvoir les raconter sans les justifier par le récit de faits analogues pris à la vie d'autres grands et grandes mystiques (3).

L'héroïsme dans la vie commune. — Mais l'abnégation jugée héroïque par l'Église, l'esprit d'oraison exigé par elle pour être mis au rang des saints, n'a pas toujours cette allure. En même temps qu'Alphonse Rodriguez et Pierre Claver, deux hommes effrayants, l'un par les profondeurs de son humilité, l'autre par sa charité sans pareille, Léon XIII a canonisé Jean Berchmans (1887).

Ce Benjamin de la Compagnie triomphante est bien le plus original de ses saints ; mais son originalité consiste à n'avoir été que saint : rien de moins, mais rien de plus. Ni apôtre, ni docteur, ni thaumaturge ; pas même cette particularité d'avoir, comme Rodriguez, cultivé sa sainteté dans une loge de portier. Pas de violents obstacles à surmonter, comme son frère Stanislas Kostka, pour suivre sa vocation ; pas de grande situation mondaine à sacrifier, comme Louis de Gonzague. Bon petit Flamand, né dans une boutique de tanneur, qui, mis à l'école,

(1) Mort en 1656. *Ménologe de France*, t. I, p. 262.

(2) *Ménologe d'Espagne*, t. I, p. 663.

(3) Juan de Loyola : *Vida del P. Bernardo de Hoyos*, 1888. J.-B. Couderc : *Le vénérable Bernard François de Hoyos*. Paris, 1907.

travailla bien, pria plus qu'il ne jouait, était paisible, modeste, aimait la sainte Vierge de tout son cœur, et se trouva mûr un jour pour la vie religieuse. Puis, novice parfait, étudiant sans reproche, observant ses règles sans défaillance, pénitent moins qu'il n'eût voulu, joyeux dans sa modestie d'ange, plein de beaux désirs apostoliques, un autre jour il se trouva mûr pour le ciel. Une seule chose mystérieuse dans cette existence commune : sa mort à 22 ans, d'une maladie qui ne devait pas le tuer, et ne fut qu'une défaillance d'amour. Après quoi, il fit des miracles et fut canonisé. C'est tout. Si bien qu'au procès de béatification, l'on objectait : « Mais, canoniser Berchmans, c'est canoniser les règles des Jésuites. Il n'a fait que les observer (1). »

Sans doute, mais il les a observées avec une perfection effrayante. La vie commune en tout lui suffisait, et elle lui suffisait dans son oraison. Des méthodes de saint Ignace, il avait fait un résumé très exact dans ses résolutions, et il s'en tenait là. Mais ces méthodes simples, pratiquées comme le veut saint Ignace, par une âme humble et mortifiée, le faisaient entrer dans un si haut degré de contemplation qu'il ne connaissait ni distractions ni divagations d'esprit, ne sentait ni le chaud, ni le froid, ni la piqûre des insectes, ni les mouches qui se posaient sur ses paupières. N'est-ce pas la confirmation, une fois de plus, de ce que notait Surin, à propos de sa pénitente, la mère Jeanne des Anges : « Je remarquai dans la suite que, quand j'eus cessé de faire oraison avec elle, le Saint-Esprit lui faisait suivre la méthode qu'il prescrivit à saint Ignace pour les *Exercices,* et je vis que c'était le chemin le plus court et le plus facile pour parvenir à la contemplation des choses surnaturelles, et que rien n'est plus puissant pour établir l'âme dans une grande perfection, et la disposer à recevoir de Dieu, sans beaucoup de travail, l'infusion de ses lumières (2). »

Ces paroles semblent avoir été écrites pour résumer à l'avance l'expérience religieuse d'un autre Jésuite, très repré-

(1) Mort en 1621. — Cros : *Vie de saint Jean Berchmans.* — Monsabré : *Panégyrique du Bienheureux Jean Berchmans,* 1866.

(2) *Histoire abrégée...*, p. 145.

sentatif de son ordre, et dont l'âme est vraiment sœur de celle de Berchmans, le Vénérable P. Claude de la Colombière (1).

A l'inverse du confesseur de sainte Thérèse, le directeur de la Bienheureuse Marguerite-Marie est, dans l'ensemble, plus ascète que mystique. Ses notes de retraite nous montrent une âme avide de perfection, attirée vers la spiritualité la plus élevée, mais qui se trouve plus assurée de rencontrer Dieu sur le chemin des méthodes ordinaires et de l'humble pratique des vertus. Or, sur ce chemin commun, il en vient à recevoir de Dieu des consolations telles qu'il s'écrie : « Cessez, mon souverain et adorable maître, de me combler de vos faveurs. Je reconnais combien j'en suis indigne. Vous m'accoutumerez à vous servir par intérêt, ou vous m'engagerez à des excès. Car, que ne ferais-je pas, si vous ne m'obligiez d'obéir à mon directeur, pour mériter un moment ces douceurs que vous me communiquez (2) ? » Évidemment, il a savouré un instant ces délices, dont on dit qu'elles ont le goût du ciel.

Mais cela paraît accidentel dans cette vie : le point caractéristique de cette spiritualité solide et humble, c'est la forme pratique que prend l'abnégation. Le P. Claude de la Colombière la conçoit sous la forme la plus modeste en apparence, l'observation intégrale des règles, l'idéal même de Berchmans. Quoi de plus facile ? Et cependant il écrit, à la pensée de tout ce que ce programme lui imposera de luttes : « Toute autre vie me paraîtrait aisée à passer saintement, et plus elle serait austère, solitaire, obscure, séparée de tout commerce, plus elle me paraîtrait douce. Ce qui effraie d'ordinaire la nature, comme les prisons, les maladies continuelles, la mort même, tout cela me paraît doux en comparaison de cette guerre éternelle qu'il faut se faire à soi-même, de cette vigilance contre les surprises du monde et de l'amour-propre, de cette vie morte au milieu du monde. Quand je pense à cela, je vois que la vie va me paraître furieusement longue, et que la mort ne viendra jamais assez tôt (3). »

(1) Mort en 1682. — P. Charrier : *Vie du Vénérable P. Claude de la Colombière*, 2 vol., Lyon, 1894.

(2) *Retraite spirituelle*, Paris, Haton, 1885, p. 141.

(3) *Ibid.*, p. 25.

Pour se soutenir dans cette lutte, il ne compte aucunement sur le secours d'une oraison élevée : « Je ne demande point ces douceurs, que Dieu fait sentir dans la prière à qui bon lui semble ; je n'en suis pas digne, je n'ai pas assez de force pour les supporter. Les grâces extraordinaires ne sont pas bonnes pour moi. Ce serait bâtir sur le sable que de m'en donner, ce serait verser une liqueur précieuse dans un muid percé, qui ne peut rien retenir. Je demande à Dieu une oraison solide, simple, qui le glorifie et qui ne m'enfle pas... Je me suis surtout résigné à me sanctifier par la voie qu'il plaira à Dieu, par la soustraction de toute douceur sensible, s'il le veut ainsi, par les peines intérieures, par les combats continuels contre mes passions ; voilà ce qu'il y a pour moi de plus rude dans la vie ; je m'y soumets néanmoins de tout mon cœur, et d'autant plus volontiers que je comprends que ce chemin est le plus sûr, le moins sujet aux illusions, le plus court pour acquérir une parfaite pureté de cœur, un très grand amour de Dieu, et de très grands mérites (1). »

Il est à croire que ce programme, si modeste qu'il fût, était suffisant pour mener à une haute perfection, puisque la congrégation des Rites, en 1901, a porté un décret sur l'héroïcité des vertus du P. Claude, prélude de la béatification.

La Dévotion au Sacré-Cœur. — Le nom du Père de la Colombière nous amène à dire un mot de la dévotion au Sacré-Cœur. Il en a été, dans la Compagnie, le premier apôtre. Il a montré en sa personne les trésors de perfection simple et profonde qu'on peut trouver dans le culte nouvellement approuvé par l'Église. On sait qu'il a été suivi. Ses confrères et successeurs, du jour où ils sentirent que Rome était avec eux, défendirent, propagèrent, vengèrent cette dévotion d'amour, si providentiellement opposée à la piété glaciale des jansénistes. Vinrent pour la Compagnie les jours de la grande épreuve : le Sacré-Cœur, dans l'universel abandon, fut l'espoir suprême de ses enfants, et, lorsque Rome la releva, ce fut pour eux un devoir de reconnaissance que de reprendre, avec plus d'entrain que jamais, leur propagande.

(1) *Ibid.*, p. 76.

Il n'était pas possible que cette dévotion n'eût son contre-coup dans leur spiritualité.

On a dit que l'esprit janséniste s'était imposé, même à ses plus irréductibles ennemis, que les ascètes de la Compagnie, au XVIIe siècle, sont par endroits d'une rigueur excessive. De bons juges l'ont pensé. Pression janséniste, réaction contre le quiétisme, influence de l'ambiance cartésienne raisonneuse et sèche, quelles que soient les raisons, il reste que toute une génération d'écrivains spirituels de la Compagnie, solides par ailleurs et d'un mérite qui leur vaut de rester classiques, ont un accent que n'avaient pas les auteurs contemporains de Louis XIII et que n'ont plus ceux qu'a touchés la dévotion naissante au Sacré-Cœur. L'humanité sainte du Sauveur n'est pas plus aimée, mais plus tendrement peut-être. La lutte incessante pour la vertu est plus soutenue par l'étude, l'amour, l'imitation du plus aimant des maîtres. C'était, en fait, se rapprocher un peu plus des *Exercices* qui donnent une place si large à l'étude cordiale de Jésus-Christ et de ses exemples.

Les Exercices au XIXe siècle. — Et justement, une autre originalité des Jésuites dans la Compagnie restaurée, c'est le culte des *Exercices*. Sans doute l'esprit du petit manuel de saint Ignace était toujours resté l'âme des livres ascétiques, si nombreux dans les siècles précédents. Mais on peut dire que les auteurs en usaient assez largement avec le texte lui-même. Jusque dans les *retraites,* où, semble-t-il, on eût dû serrer de plus près les *Exercices,* on se contentait d'en suivre les lignes maîtresses ; et parfois ces lignes maîtresses disparaissaient sous des développements, excellents sans doute, mais où saint Ignace se fût difficilement reconnu.

La réaction vint du R. P. Roothaan. C'est lui qui, en 1834, pensant que le meilleur moyen de renouer le fil des traditions était de remonter aussi loin que possible dans le passé, donna des Exercices une traduction nouvelle, plus fidèle au texte espagnol, et où il s'efforçait de conserver les nuances les plus délicates de l'original. En même temps, son commentaire apprit à scruter la pensée du saint jusque dans ses détails les plus menus, à trouver dans les moindres traits de précieuses

indications, à se faire de certaines formules, brèves comme des commandements militaires, de véritables devises, grosses de sens et riches de sève... « *Tantum quantum... facere nos indifferentes... id quod volo... agere contra... mecum!... magis affici... et insignes se exhibere* », etc.

Pour illustrer par des exemples cette double tendance : fidélité plus grande aux *Exercices,* influence de la dévotion au Sacré-Cœur, nous avons l'embarras du choix ; les biographies sont nombreuses. Pour ne citer que des Français, qu'on lise la vie des PP. de Ravignan, de Ponlevoy, de Foresta, Ginhac, Olivaint, Chambellan, etc..., on verra que, en dépit des différences profondes, ces âmes rendent le même son. Ames vaillantes, énergiques, parfois jusqu'à la dureté, éprises de prière et d'action, douloureuses quelquefois, ordinairement allègres et militaires, elles se ressemblent par une même intense passion, le « troisième degré d'humilité ». C'est comme un carrefour où, parties de points très divers, avant de prendre chacune sa direction originale, elles se rencontrent toutes. Elles disent avec le P. Olivaint : « Il faut moins de temps que de courage pour faire un saint » ; ou avec le P. de Ravignan : « Travailler, c'est prier, mais souffrir, c'est encore le meilleur » ; ou avec un religieux inconnu qui écrivait à ce dernier : « O mon Père ! nous abaisser et toujours plus, est toute notre affaire. Tout le reste, c'est à la Providence de Dieu qu'il faut l'abandonner. *Tu recumbe in novissimo loco.* Servons-nous de tout pour descendre toujours plus bas, et ne nous occupons plus du reste. *Humiliari in Societate Jesu et æternam beatitudinem consequi,* disait saint Ignace, laissant tout le reste en parenthèse et en blanc, parce que c'est à Dieu de l'écrire. Préparez-vous aux croix, tendez partout où vous êtes à vous concentrer dans le mépris de vous-même, et aimez Jésus-Christ seul, mais dans les bras de la croix (1). »

Pierre Olivaint. — Il est un livre où les nuances les plus caractéristiques de cette spiritualité vigoureuse ont trouvé leur expression adéquate, livre d'autant plus éloquent qu'il n'a point

(1) Ponlevoy : *Vie du R. P. X. de Ravignan*, t. I, ch. 6.

été écrit pour le public. Dans son *Journal des retraites,* c'est devant Dieu seul que le P. Olivaint s'examine, se gourmande, s'encourage, et toujours, c'est le livre des *Exercices* en main et les yeux sur le Sacré-Cœur. Ce qui en fait le fond est tout entier dans cette page : « Je veux, Seigneur, me signaler à votre service. Je veux faire comme ces chevaliers qui cédaient leurs châteaux à leur prince. Je vous livre aussi tout mon cœur ; faites-en un sanctuaire où tout chante vos louanges ; faites en un fort armé pour vos combats. Cette divine occupation ne s'accomplira pas sans souffrance. J'accepte la souffrance, Seigneur. — Que de privations, que d'humiliations, que d'abnégations ! Coûte que coûte, *Illum oportet crescere, me autem minui.* Je l'ai dit, je ne me rétracterai jamais. Encore une fois, je vous livre tout, et j'aurais mille cœurs, que je voudrais aussi vous les livrer sans partage... Si vous me demandiez de partir pour Cayenne, aussitôt je répondrais : Oui, de tout mon cœur. Si vous me montriez un hôpital de pestiférés, j'y entrerais avec joie. S'il fallait travailler au salut des âmes sur un champ de bataille ou dans les horreurs d'une révolte, je me sens encore prêt à courir. Si vous désiriez me confiner dans un coin obscur, dans un village ignoré, ou me cacher dans un cachot, il me semble que j'accepterais avec bonheur (1). »

A ceux qui veulent étudier la spiritualité des Exercices ailleurs que dans les commentaires théoriques, nécessairement abstraits et froids, mais dans ses meilleures réalisations pratiques, informant une vie tout entière et lui donnant son élan, tout en conservant son originalité, il est trois livres que nous conseillerions — trois livres très simples, d'une spiritualité qui n'a rien d'exceptionnel, mais d'une sève intérieure singulièrement énergique, trois livres dans lesquels la Compagnie de Jésus se reconnaît tout entière, le *Mémorial* du Bienheureux Pierre Le Fèvre, la *Retraite* du P. de la Colombière et le *Journal des retraites* du P. Olivaint. Il y a plus sublime, il y a plus céleste dans la littérature mystique des Jésuites ; je ne sais s'il y a plus pratique.

(1) Ch. Clair : *Pierre Olivaint,* Paris, 1878, p. 446. *Journal des retraites,* 2 vol., 1872. Les Jésuites de la Province de Paris desservaient alors la mission des déportés de Cayenne.

Hors de la Compagnie. — Saint Ignace n'a pas eu de disciples que dans l'ordre religieux fondé par lui. Il en a dans le monde, dans le clergé séculier, dans nombre de congrégations vouées à l'action ou à la prière. Formés à l'école des *Exercices*, tous ces disciples ont un certain air de famille, je ne sais quel entrain dans le travail, la lutte intérieure, le sacrifice, et sur tout le besoin de donner à l'apostolat son unique base solide, l'abnégation.

Partout où elle le peut, la Compagnie fonde des maisons de retraite, où le but qu'elle poursuit n'est pas uniquement la conversion des pécheurs, mais la création, dans les diverses classes de la société, d'une élite agissante et surnaturelle.

Pour ce qui est des laïques, il y a un livre auquel nous pouvons renvoyer celui qui désire étudier sur pièces les résultats obtenus. Mgr Baunard avait écrit dans *Un siècle de l'Église de France :* « Les retraites spirituelles, dans la méditation des vérités éternelles et l'audition intime de la parole de Dieu, a été un des moyens les plus merveilleux de sanctification pratique au XIXe siècle. » La preuve de cette assertion est dans l'autre livre du même auteur, *Les deux Frères* (1), histoire de ces deux admirables chrétiens que furent Philibert Vrau et Camille Féron-Vrau. Pour ne parler que du premier, « le saint homme de Lille », je ne sais vraiment si, depuis saint Vincent de Paul, on vit jamais en France pareille fécondité pour le bien. Or, deux fois l'an, il venait s'enfermer chez les Jésuites, dans une maison d'Exercices. Il lui fallait deux retraites, une pour lui-même, une pour ses œuvres. De sa vie intérieure, nous savons peu de choses, ce qui en transparaissait au dehors dans ses longues stations devant le Tabernacle. La seule page confidentielle que puisse citer le biographe se trouve être justement une adaptation de la prière de saint Ignace, à la fin des Exercices, le *Suscipe :* « Je voudrais, mon adorable et bien-aimé Roi, apporter à vos pieds un cœur de séraphin... Vous m'aimez tant et si bien ! vous désirez tant que je vous aime, pour ma perfection et mon bonheur ! Enflammez donc mon âme tout entière de votre divine charité.

(1) Paris, 1911.

— Que me faut-il ? Votre sagesse, votre humilité, votre douceur. Que me faut-il ? Vous mettre à ma place dans mon cœur : *Amorem tui solum cum gratia tua mihi dones et dives sum satis.* — Il est sûr que, quand je vous aime tendrement et généreusement, tout est bien. Dieu est glorifié, le prochain édifié. Moi-même, je suis à l'œuvre de ma sanctification personnelle. — Votre amour, ô la souveraine beauté du ciel, ô la souveraine félicité des élus, ô le céleste et délicieux époux de mon âme ! Votre amour, et je suis assez riche (1) ! »

Philibert Vrau est un nom entre beaucoup d'autres. Pour combien de laïques, en France, en Belgique, en Angleterre, partout, ces *Exercices* de saint Ignace, non tant prêchés que médités, moins écoutés que *faits,* ont été la grande école du zèle, parce qu'ils étaient une école de prière (2) !

Il en sera de même du clergé. Nous pourrions ici chercher très haut nos exemples et citer par exemple saint Charles Borromée qui fut toujours un fervent des *Exercices* (3) Mais restons dans le monde contemporain.

Ce ne fut pas sans résistance que Mgr d'Hulst se mit à l'école de saint Ignace. Il avait trente-trois ans : une autre spiritualité, d'allure à la fois plus doctrinale et plus affective, avait nourri son âme de jeune prêtre. Ses goûts ne le portaient aucunement vers la Compagnie de Jésus. S'il lui arrivait de rêver à la vie religieuse, les ordres modernes lui paraissaient « froids et tristes ». Il lui fallait le chœur chanté, les vieux offices, les vieux usages, le parfum du cloître. Dieu lui a refusa cette vie calme où l'âme se transforme rien qu'à vivre dans une atmosphère saturée de prières ; il se condamne au travail sans répit, au combat de toutes les heures, à l'immolation en détail pour le prochain. En vue de cette rude existence qui devait l'user avant l'âge, il lui fallait au cœur un principe de vie spirituelle moins doux peut-être, mais plus exigeant. Dieu le mit en contact avec les *Exercices.*

(1) P. 122.

(2) *Bibliothèque des Exercices,* n. 3 *De la formation d'une élite,* par le P. Watrigant.

(3) *Ibid.,* n. 32, *Saint Charles Borromée et les Exercices de saint Ignace,* par Mgr A. Ratti, 1911 ; — n. 39. *Les Exercices spirituels à la naissance des Séminaires,* par le P. Watrigant, 1912, p. 16.

(4) Baudrillart : *Vie de Mgr d'Hulst,* Paris, 1912, t. I, p. 228.

Il y eut résistance. De prime abord, l'appareil de saint Ignace lui parut artificiel et compliqué. Il lui était difficile d'y entrer sans se rendre compte et sans faire la critique. Il fut vaincu pourtant, et il fut vaincu, ce semble, précisément sur un point où sa critique, si elle avait été orgueilleuse, eût dû triompher. Ce qui emporta la place, ce fut la méthode de contemplation et d'application des sens, méthodes simples et qui n'ont de prise que sur les humbles. « Jamais, dit-il, traité, si complet qu'il soit, de théologie et de spiritualité ne donnerait de Jésus-Christ une connaissance aussi intime, aussi profonde, aussi personnelle. Par l'effort qu'il accomplit, aidé de la grâce, l'exercitant fait plus que de regarder le Christ en spectateur oisif, il cherche, il trouve, il élabore son image, et cette image est vivifiée par l'Esprit-Saint. Devant un tel avantage, que deviennent, s'il y en a, quelques défauts de détail (1) ? »

Désormais donc les *Exercices* furent le cadre invariable des retraites qu'il faisait et de celles qu'il prêchait. Sa spiritualité, déjà formée à trouver, à sentir la présence d'ami de Notre-Seigneur, s'accommoda sans peine des principes d'action que lui fournissait saint Ignace. « Quelle puissance dans les *Exercices!* disait-il. A vrai dire, maintenant que j'ai goûté de cette méthode, je ne conçois plus d'autre retraite. Il me semble que je commence seulement à entrevoir le service de Dieu. Plus je fais les Exercices, plus j'y trouve de sève divine. »

Il se débat encore, mais c'est parce que saint Ignace le force à demander des grâces qu'il croit au-dessus de sa vertu, au-dessus de ses sentiments conscients. Comment arriver à faire en toute sincérité cette prière qui suppose plus que la résignation, le désir de la croix ; la faire des lèvres quand le sens proteste, et pourtant ne pas mentir? Il la fait quand même ; et l'âme ne tarde pas à se sentir informée par cette prière qui semblait d'abord n'être que sur les lèvres. C'est très sincèrement qu'il en vient à désirer au moins le désir de la croix, en attendant mieux. Or cette grâce est donnée à sa générosité précisément à l'heure où de graves humiliations le menacent. « Et j'ai essayé de m'offrir pour cela !... Je me suis offert de bon cœur, pourvu que cela serve à la gloire du divin Maître...

(1) *Ibid.*, p. 263-268 ; 404-409.

Que ne puis-je vous parler en détail de mes Exercices ! Là sous les vraies réalités (1). »

Nous pourrions poursuivre en examinant ce qu'opère l'esprit de saint Ignace et la discipline des *Exercices* en des âmes qui sembleraient faites pour des méthodes moins militantes. Et ce sont pourtant des militantes que ces religieuses, les Bienheureuses Jeanne de Lestonnac et Madeleine-Sophie Barat, les vénérables Anne de Xainctonge et Marie de l'Incarnation (du Canada), la Mère Duchesne, les fondatrices des Auxiliatrices du Purgatoire et de Marie Réparatrice, et tant d'autres. Toutes âmes de prières et de travail, d'immolation joyeuse pour la gloire de Dieu, pleines de grands desseins mais sans ombre de chimère, ardentes avec un sens exquis du réel et de possible. Étaient-elles appelées à fonder une société vouée plus spécialement à la prière ? cette prière restait active et apostolique, tout orientée vers la réparation. Et ces âmes se vouent au sacrifice avec un entrain presque militaire. « Pendant une retraite, écrivait une jeune fille qui n'allait entrer au couvent que pour y mourir, je vis clairement qu'il me fallait l'esprit de saint Ignace, esprit tenant à la fois du saint et du soldat, simple et énergique, pratique et militant... Avec saint Ignace, mon cœur est toujours au large, mon esprit toujours en paix (2). »

C'est sur cette parole d'enfant que nous fermons ce travail. Nous ne croyons pas qu'on puisse mieux résumer « l'expérience religieuse » de ceux qui se mettent à l'école de saint Ignace : vaillance, largeur et paix.

A. BROU.

(1) P. 408.
(2) Valentine Riant : *Notes et Souvenirs*. Paris, 1880, p. 48-52.

SAINT VINCENT DE PAUL

I

Nous avons peu de renseignements sur la formation de la sainteté chez Vincent de Paul. Le travail de la grâce et de la volonté dans une âme est un secret dont quelques saints ont parlé, sur l'ordre de leurs directeurs, et que d'autres ont tu avec une sorte de préoccupation jalouse. Vincent de Paul est de ces silencieux : il s'est efforcé de cacher ou de détruire tout ce qui pouvait servir de document aux biographes.

Ses parents étaient de pauvres gens du peuple, pieux et pratiques, attachés à Dieu et à leurs intérêts ; les leçons qu'ils lui donnèrent et dont il se souviendra, furent des leçons de foi simple et de résignation patiente à la volonté de Dieu. Le premier homme qui eut une influence profonde sur Vincent fut, semble-t-il, M. de Commet, avocat en la ville de Dax, qui distingua le jeune écolier, le soutint de sa bourse et de ses conseils, et, alors qu'il était encore adolescent, lui confia l'éducation de ses enfants. A travers les lettres de saint Vincent, nous pouvons entrevoir la physionomie religieuse de M. de Commet : c'est un homme de devoir, grave, austère même ; profondément pénétré de la pensée de Dieu, des droits de Dieu, apportant dans sa pratique religieuse beaucoup de dignité et de respect. C'est lui qui décida Vincent de Paul à se préparer au sacerdoce. Il ne faut pas s'étonner si Vincent de Paul, ayant rencontré ce rigide chrétien au moment où il choisissait sa voie, a reçu de lui comme le pli définitif, la ligne générale de son attitude religieuse ; chez lui, on ne trouvera aucune de ces familiarités, de ces élans d'imagination, de ces effusions exubérantes par lesquelles s'affirme parfois l'amour de Dieu ; il sera toujours, comme M. de Commet, devant Dieu, dans l'at-

titude d'un sujet incliné, prêt à exécuter les ordres qu'on lui donnera, quels qu'ils soient.

Il est impossible de dire quel aliment pour sa piété Vincent de Paul tira de ses études théologiques qu'il fit assez complètes, à l'Université de Toulouse. A Toulouse, comme ailleurs à cette époque, l'enseignement de la théologie s'évanouissait dans des questions souvent subtiles, captieuses et oiseuses. Suivant la loi de son tempérament qui le portait à la simplicité pratique, Vincent de Paul donne peu d'attention aux chicanes de l'École ; autant que nous pouvons l'entrevoir, l'éducation des enfants, qui est pour lui une nécessité parce qu'il est pauvre, l'aide à développer sa vie religieuse personnelle. Et quand il arrive au sacerdoce, c'est avec de grands élans de foi et de zèle qu'il se donne au service de Dieu. Mais je ne crois pas qu'il se soit encore élevé au-dessus des sentiments communs à tous les bons prêtres.

A ce moment, il est très attaché à ses intérêts matériels et il court jusqu'à Marseille après un de ses créanciers. Il est pris par les Turcs et amené captif en Alger. Esprit positif avant tout, il regarde autour de lui, observe et médite ; on verra plus tard qu'il connaît bien l'Afrique. Mais, de plus, cette épreuve de la douleur, qui vient pour lui de bonne heure, trempe son caractère, et l'incline à se replier sur lui-même pour approfondir son sens religieux. Esclave de maîtres féroces qui peuvent le faire périr à leur gré, séparé par la mer et par le banditisme de sa famille, qui est pauvre et impuissante à le racheter, il s'abandonne à Dieu par nécessité et par esprit de foi et il prend l'habitude de ne compter que sur Dieu. Il s'aperçoit d'ailleurs que l'acte de résignation totale est suivi d'une paix ineffable, qui laisse l'esprit agile et la volonté ferme pour continuer à travailler comme si nous ne devions compter que sur nous-mêmes. Et c'est là, pour Vincent de Paul, comme une première expérience religieuse dont il se souviendra.

Il s'évade, débarque en France et gagne l'amitié d'un prélat qui l'amène à Rome. Ce qu'il éprouva à Rome, nous pouvons le conjecturer d'après les lettres qu'il écrivit plus tard à ses missionnaires qu'il envoyait là ; ce fut d'abord un respect ému pour cette terre des saints et des martyrs, et pour ces monu-

ments du christianisme primitif, qui donnent aux origines de notre religion comme une réalité tangible ; ce fut ensuite une affection de raison et de cœur pour la Papauté, qui assure l'union de tous les chrétiens avec Jésus-Christ et de tous les chrétiens entre eux. Je ne veux pas dire qu'il découvrit l'Église, parce que, depuis son enfance, il savait qu'elle était et ce qu'elle était, mais il acquit l'intelligence et le sentiment de l'Église et de la Papauté. Un esprit lucide comme le sien démêla les rouages du gouvernement ecclésiastique, il en comprit l'économie ; il reçut comme le contact de toutes ces réalités sacrées, et ce fut ici la seconde de ses expériences religieuses, qu'il n'oubliera jamais. Parmi tous les réformateurs catholiques ou dissidents, il est peut-être celui qui a eu la notion la plus nette du rôle de l'Église dans les réformes.

Vincent de Paul quitte Rome chargé par le Pape d'une mission diplomatique auprès de Henri IV. Sa mission remplie, il souhaiterait et il cherche à obtenir une cure dans sa Gascogne, afin de pouvoir faire une « honnête retirade » et « élever » sa famille qui est dans le besoin. Mais il rencontre M. de Bérulle, et cette rencontre produit en lui un ébranlement profond. En 1611, Bérulle était dans la pleine force de son talent et il possédait ses idées maîtresses. Mystique, il s'élevait jusqu'aux plus sublimes hauteurs de la contemplation, sans avoir le vertige ; homme d'action et des plus fins, il savait comprendre les contingences et mener une intrigue diplomatique. Au milieu des agitations d'une vie très occupée, il gardait la sérénité, parce qu'il sentait à plein que Dieu est tout, que l'homme n'est rien, et que tous les instants qui ne sont pas employés pour Dieu sont perdus. En même temps, son intelligence vigoureuse avait démêlé le sens de l'histoire religieuse des cinquante dernières années et il comprenait qu'il fallait à tout prix refaire la France chrétienne. Pour ce travail urgent, il cherchait des ouvriers.

C'est probablement par cette activité apostolique que Bérulle séduisit d'abord Vincent ; et quand ils furent amis, Vincent de Paul découvrit une chose qu'il ne connaissait pas encore, l'âme d'un saint. Sur les cœurs purs et nobles, le prestige de la sainteté est tel, qu'ils ne peuvent plus se soustraire à son

charme, dès qu'ils l'ont senti. Vincent de Paul appartenait à Bérulle. Précisément à ce moment-là, un autre prêtre d'une grande piété et d'un zèle ardent, Bourdoise, venait chercher des lumières auprès du même Bérulle. Les trois hommes se dirent qu'ils devaient employer leur vie pour le bien de l'Église de France, et ils convinrent de demander les lumières de Dieu dans une retraite sans paroles, qu'ils allaient faire en même temps.

C'est une heure décisive dans la vie de l'Église de France et dans la vie de saint Vincent de Paul. Si nous donnons au mot « conversion » le sens qu'il avait au XVIIe siècle, il s'agit ici d'une véritable conversion ; cette retraite est pour Vincent de Paul la révélation d'un idéal supérieur à celui qu'il avait rêvé jusque-là et un abandon définitif à Dieu des facultés dont il s'était réservé jusque-là l'activité. Il avait été un bon prêtre, il devenait un saint, non pas que le saint dût être complètement formé au lendemain de la retraite : la route vers la perfection devait être longue encore ; mais il faisait le premier pas qui l'engageait pour toujours. Au lieu de travailler pour soi en travaillant pour Dieu, il décidait de travailler pour Dieu seul, de s'oublier, de se sacrifier, de se crucifier, de s'anéantir pour Dieu. Quant Vincent de Paul sortit de cette retraite, il avait fait une troisième expérience religieuse, celle-ci beaucoup plus grave que les deux autres : il avait rencontré Dieu, s'était attaché à Lui et s'était offert comme un instrument que Dieu avait accepté. Il déclara à M. de Bérulle que dans l'œuvre de restauration de la France chrétienne, il choisissait l'évangélisation des pauvres gens des champs.

Son apostolat commença aussitôt dans la paroisse de Clichy, qui comprenait alors une population de pauvres cultivateurs, de maraîchers et d'ouvriers. Son ministère produisait déjà des fruits admirables, quand M. de Bérulle qui disposait entièrement de lui, le rappela pour lui confier l'éducation des enfants de M. de Gondy, général des galères. Vincent de Paul, chez les Gondy, fait connaissance avec la noblesse, et, directeur de Mme de Gondy, il découvre les âmes compliquées, tourmentées et d'une spiritualité inquiète ; mais comme il s'éloigne de l'œuvre qu'il a choisie, il quitte un beau jour la maison de Gondy

et va évangéliser dans les Dombes la pauvre paroisse de Châtillon. Après quelques années d'une admirable activité, il cède à des sollicitations autorisées et il rentre dans la maison de Gondy. Mais il n'est plus le précepteur des enfants ; il parcourt les terres du général des galères et il prêche la mission dans les paroisses. Ce qu'il soupçonnait depuis longtemps, ce qu'il avait entrevu à Clichy et à Châtillon, il le touche maintenant : la désolation religieuse et la désolation matérielle de la France sont arrivées à un tel point, qu'on peut dire, à la lettre, que « le pauvre peuple des champs meurt de faim et se damne ». Si donc on aime Dieu et son pays, il faut fonder une œuvre permanente de l'évangélisation des campagnes. Depuis plus de dix ans, Vincent de Paul, décidé à l'action, s'est agité en tous sens, avec quelque impatience fiévreuse ; sans doute, il achevait son enquête sur les besoins du pays qu'il voulait évangéliser ; mais cette agitation était un défaut parce qu'elle était la marque de l'homme dans l'œuvre de Dieu, de l'homme qui *veut* le succès de ses entreprises et *se passionne* pour le bien. En 1624, Vincent de Paul entre de nouveau en retraite ; cette fois, il achève de dépouiller l'homme ; en 1611, il avait tué l'égoïsme ; en 1624, il sacrifie la volonté propre. Maintenant, il n'aura plus « vouloir » ni « non vouloir », il sera un instrument souple, qui est conscient et qui sait qu'il n'est qu'un instrument. En 1625, la Mission était officiellement fondée.

II

Laissant de côté les œuvres extérieures de Vincent de Paul, essayons maintenant de pénétrer dans son âme et d'analyser les sentiments chrétiens dont ces œuvres sont la manifestation. Cette âme n'est pas complexe ni compliquée ; les psychologues qui aiment les consciences mouvantes, à replis multiples, et riches d'une substance diverse, perdraient leur temps à étudier celle-ci. Mais ceux qui dédaignent la simplicité et la méprisent, parce qu'ils la confondent avec la pauvreté, je les avertis que, pour une fois au moins, ils se trom-

pent. Raffiner sur les états de conscience est une manie toute moderne ; entretenir en soi des états de conscience raffinés et épiloguer sur ses sentiments est une manie de tous les temps, mais c'est une manie une vraie maladie. Une âme simple qui va tout droit à Dieu, sans pointilles, est une âme saine ; sa richesse et sa valeur se mesurent ensuite à la force de son amour et à l'étendue de l'action que cet amour anime. Il y a dans certaines régions de la France, dans les Causses, des rivières capricieuses qui jaillissent brusquement de terre en flots tumultueux, qui s'endorment ensuite dans des lacs opaques et stagnants, puis disparaissent dans les entrailles de la terre et suivent des couloirs mystérieux, pour reparaître plus loin, disparaître et reparaître encore. Les spéléologues qui les ont explorées racontent des merveilles de leur cours souterrain, des chambres de stalagmites qu'elles traversent et des animaux étranges qui peuplent leurs eaux. Et il y a dans la plaine voisine une calme rivière à l'eau claire, dont personne ne parle : mais, dans le silence, elle fertilise tout le pays. C'est ainsi que Vincent de Paul ne sollicite pas l'attention du psychologue explorateur, mais son âme n'était pas pauvre, puisqu'elle a produit tant de richesses.

Je voudrais dire d'abord quels courants religieux vinrent successivement solliciter cette âme, qui les repoussa pour se fixer dans une spiritualité originale. Le premier en date fut le stoïcisme chrétien. On en sait l'histoire : les humanistes du XVIe siècle, désireux de ne rien laisser perdre du trésor moral du paganisme qu'ils venaient de découvrir dans son intégrité, et de constituer une morale mieux adaptée à l'orgueil actif des temps nouveaux, avaient imaginé de baptiser en quelque sorte le stoïcisme. Montaigne, Charron, du Vair et Amyot avaient travaillé à cette œuvre : et comme Charron était un bon prêtre, comme du Vair et Amyot étaient de bons évêques, l'entreprise avait reçu une couleur apologétique et le stoïcisme avait séduit beaucoup d'âmes chrétiennes. Au début du XVIIe siècle et jusque assez avant dans le XVIIe siècle, il fut une des formes les plus hautes de la pensée française. A cause du rôle qu'il assignait à la volonté, par la confiance en la nature humaine qu'il manifestait, il plaisait à tous les hommes généreux, vigou-

reux et actifs. Autour de Vincent de Paul, les hommes les plus respectables et les plus édifiants étaient plus ou moins imbus de stoïcisme.

Quant à lui, il ne fut pas tenté de les imiter ; et sans doute, on peut dire que son ami François de Sales, adversaire clairvoyant du stoïcisme, le mit en garde contre l'orgueil qui est à la base de cette doctrine. Mais il échappa par la connaissance qu'il avait acquise de l'homme, dans une vie de bonne heure agitée et faite de contacts successifs avec des groupements divers et des natures opposées. Il avait vu la faiblesse de l'homme et qu'il est incapable, par soi-même, de se raidir jusqu'à cette vertu des sages. Certes, Vincent de Paul n'est pas un pessimiste, mais c'est un réaliste ; il a appris et il a constaté que la nature humaine est malade et que Dieu seul peut la guérir ; il l'a constaté et il le sait mieux que les philosophes de cabinet, parce qu'il connaît la France et qu'il est épouvanté par l'état lamentable de ce pays réduit aux vertus naturelles. Cette éducation par les faits le rend rebelle à toute influence stoïcienne. Et la chose est d'importance ; élevé loin de la réalité, il aurait peut-être cru qu'il suffisait, pour guérir la France, de quelques remèdes superficiels comme le stoïcisme chrétien ; pareil à tant d'autres, il aurait désiré une réforme, mais il ne l'aurait pas réclamée à grands cris et surtout il n'aurait pas employé sa vie à la réaliser. C'est parce qu'il ne croit pas à la vertu humaine, qu'il résiste au stoïcisme et qu'il affirme la nécessité d'une réforme catholique intégrale.

Ce besoin d'une réforme était senti en France et ailleurs par des esprits fort divers ; et c'est peut-être par une sorte de soif religieuse jamais étanchée par les doctrines humaines, que l'on se jetait, de tous côtés, dans le mysticisme. Les historiens nous laissent croire que le mysticisme s'est développé, en France, au XVIIe siècle, autour de Malaval, de Mme Guyon et de Fénelon. Ce n'est là qu'un épisode de l'histoire du mysticisme, épisode que le grand nom de Fénelon et les anathèmes de Bossuet ont imposé à l'attention. En réalité, c'est au début du XVIIe siècle, que le mysticisme s'est affirmé et propagé chez nous avec le plus de force, en mille courants variés, les uns purs et disciplinés, les autres grossiers et impétueux. Je n'ai

à étudier ici de ces manifestations que celles qui atteignirent Vincent de Paul.

Son maître, son confesseur, M. de Bérulle, est un vrai mystique. Nous sommes autorisés à croire que l'enseignement qu'il donne à ses disciples reproduit la doctrine qu'il a exposée dans ses œuvres, en particulier dans son *Discours de l'État et des Grandeurs de Jésus*. Assurément, Bérulle est d'accord avec les maîtres autorisés, mais il manque de goût et il s'emporte souvent, pour son propre compte, à des considérations étranges, ou il se perd dans des subtilités dont le sens échappe totalement. En tout cas, Bérulle, qui savait le prix de l'action, enseigne une oraison de contemplation très détachée des contingences. Par Bérulle, son directeur, et par François de Sales, Vincent de Paul fut amené à fréquenter l'hôtel Acarie. Ici nous sommes dans un monde particulier, où la vie mystique est devenue l'habitude, et ce que nous appelons la vie normale, une exception. Mme Acarie a des visions ; elle s'entretient avec sainte Thérèse ; autour d'elle, on respire un air spirituel ; on s'excite par des conversations pieuses jusqu'à des états d'extase en commun ; saint François de Sales déclare qu'il goûte là, par avance, les joies du Paradis. Quel attrait un pareil milieu devait avoir pour un saint prêtre pénétré de l'amour de Dieu, comme Vincent de Paul !

Au reste, après la mort de Bérulle, Vincent de Paul avait choisi pour confesseur Duval, docteur de Sorbonne, qui était très entrant dans la maison Acarie. Nous savons que Duval, comme Bérulle, était un esprit pratique, puisque au milieu des discussions compliquées, suscitées par le gallicanisme de Richer, il sut trouver un système, le duvalisme, qui donnait satisfaction au Pape et aux esprits les plus échauffés de ce côté des Alpes ; nous savons aussi qu'il était mystique et profondément ; dans la vie de Mme Acarie, il apparaît comme le digne historien de cette visionnaire sublime, dont il comprend et dont il admire l'oraison. Vincent de Paul aimait le docteur Duval, il ne prenait aucune détermination importante sans le consulter, et il vénérait dans ses conseils la volonté de Dieu même.

L'influence de François de Sales, de Bérulle, de Mme Acarie et de Duval était pour ainsi dire multipliée par les livres que

lisait Vincent de Paul. Je sais bien qu'à tous les autres auteurs spirituels, il préférait Grenade, qui est clair, modéré et pratique jusque dans ses effusions mystiques ; mais la plupart des livres de piété de l'époque, qu'il n'est pas possible qu'il ait ignorés, étaient remplis d'un mysticisme fleuri qui venait d'Espagne et s'autorisait du grand nom de sainte Thérèse.

A un courant si puissant, dont la pureté lui était garantie par tant d'hommes vénérés, Vincent de Paul résiste pleinement ; il garde pour les grands mystiques un respect ému ; quand il traite avec la Vénérable Mère des Visitandines ou avec des personnes avancées en dévotion, il prend un style contourné et cérémonieux qui montre l'étendue de sa vénération ; mais pour sa vie religieuse, il se tient loin du mysticisme et il en écarte ses missionnaires et ses pénitentes. Pourquoi ? S'il résiste personnellement au mysticisme c'est certainement par humilité : pour s'élever au-dessus de la condition humaine et participer à la vie des élus et des anges qui voient Dieu, il faut avoir une vocation spéciale ; Dieu ne choisit pour les admettre à ces privilèges que des âmes d'élite, et il n'est pas une âme d'élite, il est le pauvre fils de pauvres cultivateurs, il a gardé les pourceaux dans son enfance ; quelle outrecuidance lui faudrait-il pour prétendre à l'oraison de M. de Genève, de M. de Bérulle, de Mme Acarie et du docteur Duval ! Il reste à sa place : il est le pauvre prêtre qui évangélise les pauvres gens de la campagne et qui n'est digne ni de prêcher les grands ni de diriger les religieuses. Comme son humilité a pour objet non seulement sa personne, mais encore son œuvre de la Mission, il ne peut pas se persuader que les simples prêtres qui y ont été admis puissent avoir la vocation d'une oraison relevée. Mais, ici, un autre sentiment le guide, c'est sa finesse de Gascon et d'homme pratique : il sait combien il est facile de s'illusionner et, l'orgueil aidant, de prendre pour des faveurs de Dieu des chimères enfantées par une imagination malade ; il dit, sans rire, que les soupirs poussés dans l'oraison sont bons quand ils viennent d'un vrai mouvement de piété et qu'ils sont rares, mais qu'il faut les réprimer quand ils sont produits par certaines incommodités du tempérament ou « infirmité de la rate ». D'ailleurs, son expérience l'éclaire ; il a vu les écarts

du mysticisme et les hontes où il glisse quand il est devenu illuminisme. Il a été chargé par Richelieu de conduire une enquête sur l'illuminisme des Guérinets dans les régions d'Arras et d'Abbeville ; il a constaté et il a dit avec courage que les accusés sont innocents, mais il a touché le mal ; il a vu l'étendue de ce fléau qui a frappé la Picardie comme une peste. L'œuvre de Raoul Vason et de Laurent de Troyes, capucins défroqués et mystiques dévoyés, qui ont détraqué les cerveaux des meilleurs, lui apparaît comme une machination diabolique qu'il faut extirper au plus tôt. Enfin, la littérature mystique et symbolique dont le développement s'accentue tous les jours, est malsaine et gâte les meilleurs sujets. Il est grand temps de réagir. Et c'est pour ces divers motifs que Vincent de Paul se méfie du mysticisme et met en garde ses disciples et ses pénitentes contre des égarements dangereux.

Par certains de ses caractères le jansénisme à ses débuts, le jansénisme avant les jansénistes, séduisait Vincent de Paul. Le respect de Dieu, la gravité dans le culte, la fuite du monde, la réforme de l'homme intérieur qui étaient les principaux points de leur doctrine morale, étaient aux yeux de Vincent de Paul des marques évidentes d'un christianisme vrai. Il avait préparé au sacerdoce un des maîtres de l'école nouvelle, Saint-Cyran ; il l'aimait et il vénérait en lui une âme toute frémissante d'amour de Dieu. Dans la Compagnie du Saint-Sacrement dont il fait partie et qu'il estime, sans l'approuver dans toutes ses idées, sans la suivre dans toutes ses entreprises (1), il y a de solides chrétiens qui sont attirés par les nouvelles doctrines ; l'Oratoire, qu'il vénère en souvenir de Bérulle, ne cache passa sympathie pour la réforme janséniste ; autour de lui, même, les plus aimés de ses disciples, comme ce d'Horgny qui paraît avoir été un esprit supérieur, fondent de grands espoirs sur les vertus et les lumières des novateurs. En somme il y a du côté des jansénistes un grand nombre d'amis de saint Vincent de Paul, et les jansénistes eux-mêmes se croient sûrs d'abord de sa sympathie, sinon de son appui.

(1) On ne peut pas se tromper plus lourdement que Raoul Allier qui dans *La Cabale des Dévots* représente Vincent de Paul comme l'instrument aveugle de la Compagnie du Saint-Sacrement.

Or, il fut un de leurs adversaires les plus déterminés, peut-être le plus pratique, celui qui s'employa le plus activement à faire l'opinion des évêques de France. Pourquoi cette attitude que rien ne pouvait faire prévoir ? Parce que Vincent de Paul a de l'Église une notion nette et vigoureuse qui lui permet de juger, avant même que l'Église les juge, toutes les tentatives de réforme ; suivant la formule dont Bossuet se servira dans sa lutte contre Fénelon « comme [l'Église], dans les sentences qu'elle prononce, veut toujours être précédée par la tradition, on peut, en un certain sens, l'écouter avant qu'elle parle ». L'Église est sainte ; mais sa sainteté n'est pas la somme des saintetés individuelles, et des abus locaux et passagers ne sauraient la ternir ; il faut réprimer ces abus ; mais c'est à l'autorité qu'il appartient de dire quelle doit être la forme de la répression et quelles doivent en être les limites ; il y a d'ailleurs un bien supérieur à la réforme des abus, c'est l'unité, qu'il faut sauvegarder d'abord, parce que l'unité est fondée sur la charité et que la charité seule permettra de réaliser une réforme efficace. Or Saint-Cyran dit un jour à Vincent de Paul que l'Église, dévastée par des abus odieux, a perdu la sainteté, qu'elle n'est plus l'Église, que l'Église étant inséparable de la sainteté se compose maintenant de toutes les âmes pures, et que toutes ces âmes doivent s'unir pour imposer la réforme à l'Église de Rome dégénérée. Saint Vincent de Paul n'a pas besoin d'écouter plus avant ; il reconnaît cette voix ; c'est celle de tous les hérétiques qui ont prétendu savoir mieux que l'Église ce que l'Église doit être, et qui ont voulu commander alors que leur rôle était d'obéir. Lui aussi veut extirper les abus et tenter la Réforme voulue par le Concile de Trente ; mais, dans cette œuvre, il obéit à la voix de l'Église, qui a l'initiative, et il soumet tous ses actes au jugement du Pape ; bref, il veut réformer dans l'unité, tandis que les jansénistes veulent se séparer d'abord et réformer ensuite. Quand il eut ainsi compris que le Jansénisme dans ses procédés n'était autre chose qu'un nouveau protestantisme, Vincent de Paul ne recula devant rien pour le combattre ; les consultations théologiques qu'il sollicita des docteurs en vue le confirmèrent dans son jugement ; et c'est ainsi qu'il se montra irréductible.

Mais à tous ces motifs raisonnés que Vincent de Paul avait de combattre des doctrines aimées de ses contemporains, il faut en ajouter un autre, tout instinctif et par conséquent très puissant. Le stoïcisme, le mysticisme, le jansénisme, ont un caractère commun; ce sont des doctrines spéculatives, auxquelles l'esprit s'arrête quand il médite et dans lesquelles il se fixe après une série de déductions compliquées ; ce sont des doctrines raffinées qui portent l'homme à l'étude de soi, à la méditation solitaire, à la lecture curieuse loin du bruit du monde, à la contemplation. Or, Vincent de Paul a entrepris de refaire la France en rendant aux gens du peuple une âme chrétienne ; il croit que toutes les forces vives du moment doivent être employées à cette œuvre capitale ; il s'irrite donc contre toutes les recherches subtiles, contre les discussions stériles ; pour employer un mot tout moderne, il a horreur des « intellectuels ». Il n'a pas besoin de savants, il a besoin d'ouvriers. Pendant que les docteurs s'abandonnent au mysticisme ou aux dissertations sur la grâce, « le pauvre peuple des champs meurt de faim et se damne ». Comment peut-on, quand on est chrétien et français, hésiter à tout quitter pour aller à son secours? Il me semble clair que c'est ce sentiment très vif des besoins du moment et ce désir ardent de « travailler » qui ont dicté l'attitude de Vincent de Paul en face des courants religieux de son temps, et les principes directeurs de son oraison.

III

On ne peut rien imaginer de plus simple que l'oraison de M. Vincent. Elle part de la constatation d'un fait auquel nul ne peut échapper : Dieu est le maître, Il est tout, nous ne sommes rien, nous ne pouvons être quelque chose qu'en l'aimant, et Il nous commande de l'aimer. Il faut donc s'approcher de Lui, humblement, comme il convient à des sujets, bonnement, comme il convient à des enfants, et prendre contact avec Lui. Ce contact s'établit par l'oraison. En ce sens, l'oraison s'impose à tous les chrétiens, même les plus ignorants, elle est comme la démarche essentielle de la foi. Il n'est pas nécessaire, pour

faire oraison, de parler, ni à plus forte raison de lire, ni de se transporter en un lieu quelconque, il suffit de mettre son cœur en présence de Dieu, tout en continuant à vaquer à ses occupations.

Pour le chrétien plus instruit et surtout pour le missionnaire, l'oraison a un caractère plus déterminé et prend figure d'exercice particulier. Elle a pour but de créer, d'entretenir et de développer la charité, l'amour vrai, sans lequel nul ne travaille, ou sans lequel on travaille vainement. L'oraison est ainsi la démarche essentielle de l'ouvrier apostolique, la source où il puise toute sa force. Pour créer l'état de charité, il faut d'abord s'examiner dans l'oraison, sans partialité et sans ménagement, et voir clairement les défauts qui contrarient l'amour, qui en sont la négation ; tous ces défauts se rattachent à l'égoïsme, sont des formes de l'égoïsme, qui est subtil, prend mille nuances et jusqu'aux apparences de la générosité. Ce n'est pas trop de toute notre attention quotidienne pour le démasquer. Nous renoncerons à tous les objets qui nous retiennent et, le jour où il nous semblera que nous n'avons plus rien à quoi nous tenions, si nous cherchons bien, nous découvrirons de nouvelles attaches. M. de Rougemont, après une conversion totale, croyait bien avoir tué en lui l'égoïsme ; comme il se disait une fois, en traversant une forêt, qu'il n'y avait plus au monde une seule chose qu'il affectionnât, il porta par hasard la main sur son épée et il tressaillit : il n'était pas encore entièrement détaché de lui-même, puisqu'il tenait d'une affection singulière à son épée. Ainsi de nous ; notre cœur est si faible et si misérable que, jusqu'à notre dernière heure, il mettra sa complaisance dans quelque objet sans valeur, pour se dispenser d'être tout à fait à Dieu. Et cependant nous n'aurons créé en nous la charité, l'amour pur, que lorsque nous aurons rompu toute attache aux choses créées. L'oraison tend d'abord à supprimer l'égoïsme.

L'oraison nous met ensuite en présence de Dieu pour que nous le regardions, pour que l'ayant vu nous sentions combien Il est grand et bon, et pour que nous l'aimions de toute l'étendue d'un amour délivré de tout égoïsme. La théologie, la philosophie et l'histoire viennent ici au secours de notre entende-

ment ; mais ces sciences ne sont bonnes que séparées des discussions curieuses dont l'orgueil humain les a embarrassées, et réduites à ces constatations fermes qui soutiennent notre bon sens naturel et notre foi. Il faut se fortifier chaque jour dans cette connaissance des grandeurs de Dieu, de ses droits sur nous et de ses perfections.

Comment faut-il se tenir en présence de Dieu? Quelle attitude faut-il donner à son âme quand elle regarde ainsi Dieu pour s'exciter à l'aimer en attendant ses ordres? Vincent de Paul attache à ceci une grande importance; il a un principe qu'il applique à tout, à la conduite de la vie et aux entreprises de l'apostolat, comme à l'oraison, un principe qu'il a conquis personnellement en triomphant de mille difficultés qui lui venaient de son tempérament primesautier; ce principe c'est qu'il faut s'établir dans *l'indifférence*. Le chrétien qui veut aimer Dieu et travailler pour Dieu, s'abandonne à Dieu comme une chose inerte dont Dieu fera ce qu'il voudra. Il n'a « ni vouloir ni non vouloir ». Il attend : que Dieu donne ses grâces à son gré; que Dieu console ou désole; que Dieu accorde des triomphes ou des disgrâces; que Dieu commande de s'arrêter et d'abandonner les œuvres entreprises ou de continuer, peu importe; celui qui aime ne désire rien, n'attend rien, ne compte sur rien; il attend et il ira où il faudra aller, comme une bête de somme. « Comme je m'en revenais de la ville, dit Vincent de Paul, j'ai vu dix ou douze mulets chargés, qui étaient arrêtés près la porte d'un cabaret, attendant ceux qui les conduisaient, qui vraisemblablement étaient à boire en ce même cabaret; je considérais donc ces pauvres bêtes, le fardeau sur le dos, sans remuer, attendant leur maître et leur conducteur. Exemple qui fait voir que ces animaux, quoique sans raison, se laissent néanmoins conduire et sont indifférents à ce que leur conducteur veut d'eux, se tiennent où il les met et ne remuent pas, quoiqu'ils aient le fardeau sur le dos. »

A ceux qui seraient tentés de penser qu'il y a quelque excès dans cette pratique de l'indifférence, je ferai remarquer que l'indifférence a, dans le langage naturel, un nom qui n'est pas décrié, c'est la *prudence*. Les hommes d'action qui ont eu du génie et qui ont été utiles, n'ont rien précipité, rien bouleversé ;

ils ont attendu les circonstances, ils ont su les comprendre et en profiter. Pour un observateur superficiel, c'est ce que fait Vincent de Paul : avec une habileté qui confond, il s'empare des événements pour réaliser l'œuvre qu'il tient toute prête et dont il ne parlait pas ; s'il échoue, il profite des indications que lui donne son échec, pour l'abandonner au bénéfice d'une autre qui importe plus, ou pour la transformer et la rendre viable. Quand on sait le secret de sa vie surnaturelle, on comprend mieux cette méthode : il se tient devant Dieu dans l'indifférence, prêt à tout, calme et confiant ; dès que la volonté de Dieu se manifeste par les circonstances qui sont un langage clair pour le chrétien, il agit ; dès qu'une difficulté se rencontre, c'est la preuve que Dieu veut qu'on attende et il attend, voilà sa diplomatie. Il l'a apprise dans l'oraison et il invite ses disciples à l'apprendre comme lui ; un homme d'esprit moyen et de droit sens devient un habile dès qu'il s'est mis ainsi entre les mains de Dieu, fixé dans la sainte indifférence.

L'indifférence est un état de la volonté ; pendant que la volonté attend dans le calme, le cœur ne reste pas inactif. L'indifférence doit être affectueuse. Le cœur, dans l'oraison, doit produire des actes d'amour. Vincent de Paul recommande à ses disciples de ne pas abuser des raisonnements, d'y joindre des affections, et, si on en est capable, de donner à ses raisonnements une forme affectueuse. Cela s'obtient, même mécaniquement, par des exclamations mêlées à propos aux discours de l'esprit, comme par exemple ceci : oh ! que Dieu est bon ! oh ! que ce mystère est plein d'amour ! D'ailleurs, l'exercice fréquent de l'amour crée une habitude, et l'habitude d'aimer trouve facilement les actes et les mots pour exprimer l'amour ; au besoin même elle s'en passe, et l'amour se suffit à soi-même : « l'amour affectif est un certain écoulement de la personne aimante en l'aimée, ou bien une complaisance et tendresse qu'on a pour la chose ou la personne qu'on aime, comme le père pour son enfant ». Cet « écoulement » n'est pas sans danger ; l'amour vrai redoute ses propres excès et se méfie des pièges qu'il peut se tendre à lui-même ; il convient de se laisser aller doucement aux états affectifs, sans les rechercher, surtout sans les affecter, et saint Vincent tance vertement un

frère qui s'était permis de dire qu'il avait « écouté Dieu » dans l'oraison.

Par les exercices divers que je viens de décrire, le chrétien, l'apôtre, s'établissent dans la charité. Mais rien n'est menacé par des ennemis sans cesse renaissants, comme l'amour. Il faut le défendre. Or, il y a des vertus qui sont les gardiennes naturelles de l'amour ; tant qu'elles veillent à la porte de notre cœur, la flamme de l'amour est pure, droite et haute; dès qu'elles s'éloignent ou sommeillent, la flamme de l'amour se trouble, s'épaissit, s'affaisse et meurt. La première et la plus puissante de ces vertus est l'humilité. Lorsque Vincent de Paul prêche l'humilité à ses disciples, il se fait tantôt suppliant et tantôt menaçant ; il ne peut pas être calme : tant il sent profondément que, sans l'humilité, les plus nobles efforts seront perdus ! On dirait qu'il s'applique à exagérer pour faire enrager la nature. « Ce qui paraît éclatant, relevé, sage, aux yeux des hommes, ce n'est que folie devant Dieu, folie, folie, folie devant Dieu. Voyez David, un petit berger ; saint Grégoire de Tours, c'était un homme très mal fait de corps, un petit nain ; en sorte que sa renommée l'ayant introduit devant Sa Sainteté, à son abord, elle en eut un certain dégoût ; mais le saint lui ayant dit ces beaux mots : *Ipse fecit nos et non ipsi nos,* il en conçut une plus grande opinion et l'accola avec tendresse. Nous avons vu la bonne mademoiselle Du Fay, la sœur de M. de Vincy, pour une disgrâce de la nature, s'être unie à Dieu, jusqu'au point que je ne sais si jamais j'ai vu une âme si unie à Dieu que celle-là... Or, mes frères, *regardons ces défauts, soit de corps, soit de l'esprit, comme une spéciale miséricorde de Dieu,* et portons toujours particulière révérence à ceux qui auront pareils manquements, les regardant toujours comme les traits d'un grand maître, quoique la pièce ne soit pas achevée. »

L'humilité personnelle s'accommode fort bien parfois avec l'orgueil de communauté et il peut venir à un moine la tentation subtile de se glorifier d'appartenir à la société qui pratique le mieux l'humilité. Saint Vincent poursuit ce vice avec la même ardeur que l'orgueil individuel. La Compagnie de Saint-Lazare est la dernière de l'Église ; c'est la petite Compagnie, la

chétive Compagnie, qu'on ne devrait pas tolérer, qui ne fait rien de bon, qui se compose de pauvres prêtres des champs, indignes de prêcher dans les villes et devant les grands, capables tout au plus d'enseigner le catéchisme aux gardiens de pourceaux. Le bon saint raconte à ses disciples un mot que lui dit un jour M. de Bérulle, un mot qui serait impertinent s'il n'avait pas une valeur surnaturelle. « O monsieur Vincent, me disait-il, que vous êtes heureux de ce que votre Compagnie a les marques de l'institution de Jésus Christ ! Car, comme en instituant l'Église il prit plaisir à choisir de pauvres gens, idiots, pêcheurs, pour la fonder et la planter par toute la terre avec des instruments ainsi choisis, afin de faire paraître davantage sa puissance, renversant la sagesse des philosophes par de pauvres pêcheurs, et la puissance des rois et des empereurs par la faiblesse... De même la plupart et quasi tous ceux que Dieu appelle en votre Compagnie sont... » Inutile de continuer, on voit le sens de la comparaison ; Vincent de Paul se plaît à humilier sa Compagnie devant toutes les autres sociétés religieuses.

Il s'humilie plus encore lui-même. Il est indigne d'être prêtre de la Mission, il est indigne d'être prêtre, et, pour tout dire d'un mot, il déclara un jour à un frère qu'il avait mérité d'être en enfer plus que le démon lui-même. Quand on connaît cet homme à l'esprit juste et à la parole claire, ennemi de toute exagération et de toute métaphore éloquente, on comprend que, s'il dit ces choses, c'est qu'il est convaincu qu'elles sont vraies. Cette conviction a étonné, scandalisé même ; elle s'explique pourtant. Vincent de Paul, dans l'oraison, a vu la grandeur de Dieu qui est infinie, et la misère de l'homme qui est un autre abîme insondable ; quel que soit l'effort quotidien vers la perfection, le chemin qui reste à parcourir est toujours infini ; d'ailleurs, pour qui se connaît bien, il y a des bas-fonds dans les âmes les plus belles qui ne sont pas beaux, qui envoient dans les parties supérieures des émanations continuelles, dont les plus nobles actions se trouvent ternies. Le saint qui a vu la perfection est plus frappé que nous par l'imperfection de ses actes et on peut dire que son humilité doit grandir à mesure que grandit sa sainteté.

Mais Vincent de Paul est attaché à l'humilité pour un autre

motif : l'humilité, je l'ai dit, est la gardienne de l'amour. Et l'humilité est la condition de l'amour. Ceci est une vue qui n'est pas réservée aux théologiens et que les hommes de tous les temps devraient méditer. Il n'y a pas de sentiment qu'il soit plus difficile d'établir réellement en nous que le sentiment de la fraternité ; il est malaisé pour un homme cultivé et vertueux de se persuader profondément et efficacement qu'il est le frère, le vrai frère, de l'ignorant misérable et vicieux, contre la méchanceté duquel il doit peut-être se défendre. L'humilité chrétienne, levant tout les obstacles, peut nous conduire à ce sentiment : la misère morale, la misère « surnaturelle », nous rend égaux et frères devant Dieu ; nous sommes tous des malades, souffrant des mêmes maux. A se sentir lié ainsi à tous les hommes par de douloureuses faiblesses, on se prend à les plaindre et à les aimer tous. Et c'est alors, quand on les aime vraiment, que le secours matériel ou moral qu'on leur apporte est efficace. C'est ce qui distingue la charité de Jésus-Christ de la fraternité humanitaire. Vincent de Paul fait asseoir tous les jours à ses côtés deux pauvres qu'il sert lui-même, avec respect ; il baise les chaînes des forçats ; il trouve pour parler des pauvres, des mendiants, des travailleurs, des termes simples et affectueux qui ont une autre grandeur que les phrases sinistres de La Bruyère, citées partout comme des manifestations de la bonté dans un siècle hautain. C'est par une humilité intime et constante que Vincent de Paul est arrivé à garder l'amour dans son cœur et dans le cœur de ses disciples.

A côté de l'humilité, pour garder l'amour, veillent la mortification et la pauvreté qui se donnent la main. La fortune multiplie les besoins en développant le « confortable » ; elle nous donne cette jouissance subtile qu'on éprouve à se trouver à son aise ; elle crée des habitudes de mollesse ; elle attache à la vie ; elle alimente l'égoïsme. Il est difficile, il est pour ainsi dire impossible d'aimer Dieu et les pauvres, quand on connait les joies délicates du bien-être et qu'on les apprécie. Pour aimer, il faut être dépouillé et souffrir. Non pas que Vincent de Paul recommande les macérations ou les privations : il veut que ses missionnaires soient nourris de bon pain, et du vin et de la viande qui se rencontrent sur les lieux. Mais il

trouverait choquant tout ce qui ne serait pas commandé par la nécessité de vivre et semblerait ordonné pour jouir.

Enfin, Vincent de Paul serait fort tenté de faire des vertus de la clarté et de la simplicité de l'esprit. La conduite des âmes lui a montré qu'elles sont bien rares celles qui vivent et agissent dans une lumière nette ; les meilleures aiment les nuages, les complications, le demi-jour où la conscience peut se dispenser de voir le réel. D'autres sont fertiles en illusions et, comme elles accueillent toutes celles qui se présentent du dehors, elles finissent par voir « blanc comme un cygne ce qui est noir comme un corbeau, et noir comme un corbeau ce qui est est blanc comme un cygne ». Or, sans clarté, l'amour est impossible ; il y a toujours un ennemi caché qui le corrompt, et comme on ne l'aperçoit pas, on a toujours un bon prétexte pour ne pas l'exterminer. Sans simplicité, l'amour n'est pas allègre et vivant ; il s'use soi-même à s'examiner, à s'alambiquer, à se tourner en cent manières et il s'évanouit dans ce vain exercice. Il faut laisser là toutes les pointilles, et aller à Dieu, bonnement, rondement, simplement. C'est la grande leçon que Vincent de Paul donna à Mlle Le Gras, qui avait une âme compliquée, trépidante, tantôt enthousiaste, tantôt abattue, capable d'efforts héroïques et de douter de tout même de Dieu, et qui devint une femme bonne, simple, pratique, vigoureuse, apte à réaliser une grande œuvre dont les lignes essentielles, après des siècles, n'ont pas bougé.

L'amour établi dans l'âme par l'oraison et défendu contre tous ses ennemis par l'humilité, la mortification, la pauvreté, la clarté, la simplicité, ne se termine pas à lui-même. C'est la condition des élus d'aimer Dieu face à face et de se complaire dans cet amour et d'y trouver un bonheur ineffable. La condition des hommes est tout autre ; chez eux, l'amour de Dieu devient amour des hommes, et amour effectif qui se manifeste par l'activité bienfaisante. Travailler à faire du bien aux hommes, à les instruire de leurs devoirs, à les soulager dans leurs misères, à alléger pour eux, en le prenant un instant fraternellement, le fardeau de la vie, voilà la véritable manifestation de l'amour de Dieu. Le docteur Du Val, qui fut un grand mystique, arrivé à son heure dernière, reconnut plus pleinement

qu'au cours de sa vie, cette valeur de l'action. « Comme M. Vincent lui demandait quelques mots d'édification, il lui répondit qu'il voyait clairement à cette heure-là que souvent ce que les personnes prenaient pour contemplations, ravissements, extases, et ce qu'ils appelaient mouvements anagogiques, unions déifiques, n'étaient que fumée, et que cela procédait ou d'une curiosité trompeuse, ou des ressorts naturels d'un esprit qui avait quelque inclination et facilité au bien ; au lieu que l'action bonne et parfaite est le véritable caractère de l'amour de Dieu. Et cela est tellement vrai, disait M. Vincent, que le saint apôtre nous déclare qu'il n'y a que nos œuvres qui nous accompagnent en l'autre vie... L'Église est comparée à une grande moisson qui requiert des ouvriers, mais des ouvriers qui travaillent. »

On sait combien cette conception de l'amour de Dieu donna de fécondité à l'œuvre sociale de Vincent de Paul : son initiative charitable, multipliant les générosités, sauva de la faim la France de son temps, et l'intelligence de son cœur créa des institutions charitables dont nous vivons encore. Les hommes, frappés de cette activité bienfaisante, ont reconnu en lui un ami, et tous, croyants ou incrédules, s'inclinent devant lui. Mais beaucoup ignorent, ce que j'ai voulu rappeler ici, que tous ces bienfaits dont nous sommes les bénéficiaires viennent de la manière qu'avait Vincent de Paul de comprendre l'amour de Dieu.

D'autres saints, dans l'Église, ont pratiqué un autre art d'aimer Dieu. La grâce respecte les lignes de la personnalité, et de même qu'il n'y a pas deux visages semblables, on ne pourrait pas trouver deux saints qui aient eu exactement la même conception de l'amour. C'est la preuve de la liberté et de l'individualité de la sainteté. Il y a des âmes plus profondes et plus riches que celle de M. Vincent, et on peut s'attarder plus longtemps à méditer leurs sentiments. Il y en a même qui nous donnent le vertige en nous emportant dans une région où nous ne voyons plus rien de l'homme et où nous sentons le mystère de Dieu. Vincent de Paul est plus simple et plus humain. Mais comme sa spiritualité est probe et saine ! comme elle est claire, bonne et paternelle, avec quelque chose de savoureux et de

fin ! On a abusé du mot *français* pour lui faire signifier bien des choses qui ne sont pas de chez nous ; il me semble qu'il conviendrait parfaitement ici et qu'on pourrait dire que Vincent de Paul a pratiqué et prêché une vaillante manière d'aimer Dieu *à la française.*

J. CALVET.

LES PREMIÈRES DAMES DE CHARITÉ
AU XVIIe SIÈCLE

LA REINE DE POLOGNE, LA DUCHESSE D'AIGUILLON, MME DE MIRAMION

Faisant l'éloge des premières Dames de Charité et rappelant la rapide extension que, grâce à la sainte contagion de leurs exemples et à l'influence toujours si efficace de saint Vincent de Paul, leur pieuse association prit, dès sa naissance, à Paris, Abelly s'exprime ainsi : « La bonne odeur des vertus de ces Dames en attira un grand nombre d'autres, même de la plus haute condition, comme présidentes, comtesses, marquises, duchesses et princesses, qui ont tenu à honneur de s'offrir à Dieu pour servir ses pauvres, les reconnaissant comme membres vivants de son Fils Jésus-Christ. »

Si haut que semble remonter Abelly dans l'échelle sociale en énumérant les premières collaboratrices de saint Vincent dans l'œuvre de l'assistance des pauvres au dix-septième siècle, il aurait pu s'élever d'un degré encore et, à côté des duchesses et des princesses, nommer des reines. La Cour, en effet, pieusement jalouse des paroisses de Paris, voulut avoir, elle aussi, sa Compagnie de la Charité, dont Anne d'Autriche fit partie. Et parmi les premières dames groupées autour de Mlle le Gras, on remarque cette Marie-Louise de Gonzague, duchesse de Mantoue, destinée dès l'enfance à ceindre un jour une couronne et qui porta sur le trône de Pologne les habitudes de piété et de dévouement qu'elle avait puisées à Paris, dans les exhortations de saint Vincent et la fréquentation de tant de vertueuses et nobles âmes.

Sans doute, ce n'est ni la naissance, ni l'éclat des titres qui

donnent aux âmes leur véritable prix, et celle d'une duchesse ou d'une reine n'est pas, aux yeux de Dieu, plus grande et plus belle que celle d'une Marguerite Naseau, cette humble villageoise, qui ne put offrir au divin Maître, avec sa bonne volonté, que sa pauvreté et son ignorance, qui mérita néanmoins d'être la première en date de toutes les Filles de la Charité sur la terre, et, moissonnée toute jeune, dans la fraîcheur de ses vertus à peines écloses, de paraître au ciel, comme les prémices de cette famille religieuse qui devait compter, dans la suite, à côté de personnes de la plus modeste condition, tant de jeunes filles riches et de noble naissance.

Cependant, n'est-il pas utile et de bon exemple de rappeler quelquefois le souvenir de ces chrétiens, de ces chrétiennes qui, comblés par la Providence des richesses et des honneurs d'ici-bas, n'y ont vu que des moyens de faire plus de bien autour d'eux; leur vie ne peut-elle devenir, pour leurs pareils, pour ceux qui ont peut-être hérité de leur fortune et de leur nom, une excitation à marcher sur leurs traces. un préservatif contre les séductions qui les entourent; ne peut-elle pas aider aussi au rapprochement, à la réconciliation des classes, en montrant à ceux qui souffrent des protecteurs et des amis, dans ceux qu'ils n'étaient que trop habitués à regarder comme des ennemis et des oppresseurs?

Nous voudrions esquisser quelques-unes de ces vies bienfaisantes, dont la salutaire influence peut encore se prolonger, alors qu'elles sont depuis longtemps éteintes. Et puisque, parmi les membres de ces premières assemblées de Charité, on peut distinguer en quelque sorte trois classes principales : les souveraines, les dames de la haute aristocratie, les dames de la haute bourgeoisie ou de la noblesse de robe, nous voudrions personnifier chacune de ces classes dans l'un de ses plus parfaits représentants et dessiner, en quelques traits rapides, la physionomie de Marie de Gonzague, reine de Pologne, de la duchesse d'Aiguillon et de Mme de Miramion.

I

Fille de Charles de Gonzague-Clèves, duc de Nevers, de Rethel, de Mantoue et de Montferrat, la princesse Marie brilla, sous Louis XIII et sous la régence d'Anne d'Autriche, à la Cour et à l'Hôtel de Rambouillet, par « ce rare mérite et cette éclatante beauté » que Bossuet a célébrées dans l'Oraison funèbre de sa sœur Anne, si connue sous le nom de princesse Palatine.

Quoiqu'elle fût « pleine alors de l'esprit du monde » — c'est encore Bossuet qui parle — elle laissait déjà voir cependant « ce grand fond de vertu et de piété », que ses historiens ont loué en elle (1) et qui devait dominer de plus en plus dans ses sentiments et dans sa conduite. Elle se montrait assidue aux réunions des Dames de Charité, et son âme n'était pas une des moins ouvertes aux religieuses impressions que faisaient naître les pieux discours qu'on y entendait, surtout lorsque c'était saint Vincent de Paul qui avait pris la parole.

A ce propos, un trait rapporté par Abelly mérite d'être cité. Un jour que le saint venait de faire l'entretien, la présidente de Lamoignon, ne pouvant maîtriser son émotion et se tournant vers « quelques-unes des plus qualifiées de l'assemblée » : « Eh bien! mesdames, leur dit-elle, ne pouvons-nous pas, à l'imitation des disciples qui allaient en Emmaüs, dire que nos cœurs ressentaient les ardeurs de l'amour de Dieu pendant que M. Vincent nous parlait? Pour moi, ajouta-t-elle, quoique je sois fort peu sensible à toutes les choses qui regardent Dieu, je vous avoue néanmoins que j'ai le cœur tout embrasé de ce que ce saint homme nous vient de dire. — Il ne faut pas s'en étonner, repartit aussitôt Marie de Gonzague ; il est l'ange du Seigneur qui porte sur ses lèvres les charbons ardents de l'amour divin qui brûle dans son cœur. »

C'est en 1646 qu'elle épousa le vieux roi de Pologne, Ladislas VII, qui, depuis longtemps déjà, et à plusieurs reprises, avait demandé sa main. Mme de Motteville nous a dépeint, dans

(1) Feller : *Dictionnaire historique.*

ses *Mémoires,* le luxe oriental de l'ambassade qui vint chercher la nouvelle reine à Paris, les riches habits aux couleurs voyantes, tout étincelants de diamants, de rubis, de perles, des princes et des seigneurs qui la composaient, leurs carrosses recouverts d'argent massif et traînés par des chevaux superbes, peints en rouge. La cérémonie du mariage eut lieu à la chapelle du Palais-Royal, où furent admises, outre les personnes de sang royal, les intimes de Marie de Gonzague, Mmes d'Aiguillon, de Montausier et de Choisy. « Après la bénédiction, elle alla du Palais-Royal et, sa couronne sur la tête, à l'Hôtel de Rambouillet, faire ses adieux à la marquise et à celles de ses bonnes amies » qui s'y trouvaient réunies.

Elle devait, du reste, demeurer toujours la même à leur égard ; l'éloignement, pas plus que son élévation, ne modifia les sentiments qu'elle leur avait voués, « et plus tard, ajoute Mme de Motteville, elle envoya des tapis de soie, relevés d'or, à Mmes d'Aiguillon, de Montausier et de Choisy, en souvenir de l'amitié qu'elle leur conservait toujours ».

Sur le trône, la princesse Marie ne resta pas seulement fidèle à ses nobles et brillantes amies du Louvre et de l'Hôtel de Rambouillet, elle se souvint aussi des saintes âmes, dont elle avait admiré les œuvres et secondé le dévouement, dans les réunions de charité et dans ses visites aux hôpitaux de Paris. Un de ses premiers soins fut d'obtenir de saint Vincent de Paul qu'il envoyât en Pologne des prêtres de la Mission et des Filles de la Charité.

Les pauvres ne manquaient pas dans ce royaume où le faste et la puissance des grands n'étaient égalés que par la misère de la basse classe. Les guerres presque continuelles, la peste et la famine venaient ajouter, pour ainsi dire, périodiquement, à ses maux. Pour y remédier, la reine fit appel au zèle de la double famille de saint Vincent, que ses libéralités établirent en plusieurs villes de ses États.

Elle ne se borna pas à s'assurer le concours des Sœurs et des Missionnaires ou à les aider de ses largesses : elle voulut prendre part à leurs travaux et s'associer à leurs fatigues ; elle ne fut pas de ces âmes dont parle un Père de l'Église, qui assistent les pauvres *pecunia non manu,* c'est-à-dire, qui leur

ouvrent leur bourse, mais ne mettent pas la main aux œuvres de charité. Dans une de ses lettres, saint Vincent lui dit combien il a été touché, lui et Mlle Le Gras, ainsi que ses Sœurs de Paris, lorsqu'ils apprirent, par une lettre du supérieur des Lazaristes de Varsovie, « que Sa Majesté filait et dévidait le fil pour coudre le linge des pauvres. Cela, continue le saint, est sans exemple dans l'Église de Dieu. Nous savons bien que l'histoire nous fait voir une princesse qui filait le fil qui devait couvrir son corps ; mais je ne me souviens d'aucune qui ait porté la piété au point que Votre Majesté l'a fait en employant l'ouvrage de ses mains au service des pauvres. Et c'est, Madame, ce que je pense que Notre-Seigneur fait voir aux anges et aux âmes bienheureuses comme l'objet de leur admiration et que l'Église voit avec joie en ce même esprit. Loué soit Dieu, Madame, des grâces auxquelles il fait participer Votre Majesté. »

Se mêlant aux pieuses et charitables occupations des Filles de saint Vincent de Paul, la reine de Pologne se relâchait, lorsqu'elle les voyait, des exigences de l'étiquette de Cour et usait envers elles d'une aimable bonté et d'une gracieuse facilité de manières, qui les pénétraient de reconnaissance, dont saint Vincent la remercie avec effusion, en son nom comme au leur, et qui avaient, en quelque sorte, leur contre-coup à Paris, parmi les sœurs de la Maison-Mère.

Celles-ci, se prévalant de la respectueuse familiarité qui régnait dans les relations de leurs compagnes de Varsovie avec la souveraine de Pologne, élevaient un petit chien qu'elles destinaient à Sa Majesté. Le « petit favori » a son rôle dans la correspondance de saint Vincent et lui a inspiré quelques lignes où l'homme de Dieu s'est mis tout entier, avec les grâces naïves de son esprit si fin et la surnaturelle élévation de sentiments et de pensée qui ne l'abandonne jamais : « Mlle Le Gras, écrit-il un jour au supérieur de Varsovie, a amené à notre parloir le petit chien que l'on envoie à la reine de Pologne. Il aime tellement une des Sœurs de la Charité, qu'il ne regarde pas seulement les autres, ni qui que ce soit ; et dès qu'elle passe la porte, il ne fait que se plaindre et n'a point de repos ; cette petite créature m'a donné bien de la confusion,

voyant son unique affection pour celle qui lui donne à manger, et me voyant si peu uniquement attaché à mon souverain Bienfaiteur et si peu détaché de toutes les autres choses. Vous pouvez assurer Sa Majesté que les Filles en auront un très grand soin. »

Ce n'est pas toujours sur ce ton de pieux enjouement que saint Vincent de Paul parle de la reine de Pologne et de ce qui la concerne. Elle ne connut guère, en effet, du rang suprême, que les chagrins et les alarmes. Ladislas était mort deux ans après son mariage, en 1648. Son frère, Jean-Casimir, élu roi à sa place, épousa sa veuve, en vertu d'une dispense du Saint-Siège. Le nouveau règne dura vingt ans et ne fut qu'une suite ininterrompue de bouleversements et de catastrophes, où l'on ne sort des déchirements des guerres civiles que pour assister aux pires calamités de la guerre étrangère. La nouvelle de tous ces tragiques événements ne pouvait être reçue avec indifférence à Saint-Lazare, et plus d'une fois, saint Vincent traduisit en termes touchants, dans ses entretiens à ses prêtres, les inquiétudes que lui faisaient éprouver les lettres qui lui arrivaient de ce malheureux pays. « La reine de Pologne, qui a de grandes bontés pour notre Compagnie, disait-il dans une conférence du mois d'août 1655, nous recommande par toutes ses lettres de prier Dieu pour ce pauvre royaume qui a grand besoin d'être assisté, afin que Dieu le regarde d'un œil de pitié, étant attaqué de toutes parts. »

C'était le temps, où, comme l'a si magnifiquement dit Bossuet, « Charles-Gustave parut à la Pologne, surprise et trahie, comme un lion qui tient sa proie dans ses ongles, tout prêt à la mettre en pièces ». Jean-Casimir avait eu l'imprudence, par ses prétentions mal fondées sur la succession de la reine Christine de Suède, de provoquer l'ambition de ce prince, qui n'était que trop avide de conquêtes. Rien ne put arrêter la marche victorieuse de son armée, et, au mois de juillet 1656, il mettait le siège devant Varsovie, à la tête de soixante mille hommes.

Dans cette extrémité, la reine Marie montra ce qu'il y avait de viril et de vraiment royal en son âme. Elle vint rejoindre son époux sur le champ de bataille, et prit le commandement d'une batterie d'artillerie. Tant d'héroïsme ne put protéger sa

capitale qui, après une lutte sanglante de trois jours, tomba au pouvoir de l'ennemi. Au mois de septembre, la nouvelle confuse de ces désastres commençait à se répandre en France, et saint Vincent de Paul en fit part à sa communauté de Saint-Lazare : « C'est un bruit, disait-il dans une de ses conférences de cette époque, qui n'est pas certain ni encore confirmé, que non seulement les troubles de la Pologne ne sont pas encore pacifiés, mais que le roi, qui avait une armée de près de cent mille hommes, ayant donné une bataille, l'avait perdue. Une personne de qualité de la Cour de Pologne m'avait écrit que la reine s'en allait trouver le roi et qu'elle n'était qu'à deux journées de l'armée. Sa lettre est du 28 juillet, et le bruit court que la bataille s'est donnée le 30 ; si cela était, la personne de la reine ne serait pas en assurance. »

Saint Vincent ne tarda pas à recevoir la confirmation de la catastrophe qu'il redoutait pour la bienfaitrice de ses deux familles religieuses. Après la chute de Varsovie, Charles-Gustave était maître de la Pologne tout entière, et les souverains de ce pays durent l'abandonner à leur vainqueur.

Toutefois, l'année suivante, aidé de l'Empereur, du roi de Danemark et de l'électeur de Brandebourg, Jean-Casimir recouvra son royaume ; mais celui-ci continua d'être en proie aux factions intestines et en butte aux attaques de ses remuants voisins, si bien que, dégoûté d'un pouvoir qui lui coûtait tant de soucis, l'infortuné monarque abdiqua en 1668.

A cette époque, la reine Marie n'était plus : une attaque d'apoplexie l'avait emportée, l'année d'auparavant ; et peut-être la perte de cette vaillante princesse, qui ne pouvait plus le défendre contre sa propre faiblesse, ne fut-elle pas étrangère au découragement qui le conduisit à déposer la couronne.

II

Par ses vertus et ses grandes qualités, Marie de Gonzague s'était attiré l'estime et l'amour de ses sujets et elle en fut sincèrement pleurée ; elle ne le fut pas moins par ses illustres amies de Paris, à qui elle avait toujours témoigné, on s'en

souvient, un si fidèle attachement, et au premier rang desquelles nous avons rencontré la duchesse d'Aiguillon.

Non seulement à cause de cette amitié, mais aussi en raison des œuvres qui ont rempli sa vie, de la piété et des autres vertus dont elle fut un modèle si accompli, le nom de la nièce de Richelieu mérite d'être associé à celui de la reine de Pologne.

Marie-Madeleine-Thérèse de Wignerod naquit en 1604, de René de Wignerod, seigneur de Pontcourlay, gentilhomme ordinaire de la chambre de Henri IV, et de Françoise de Richelieu, sœur aînée du célèbre cardinal. Sa mère, que la faiblesse de sa santé et ses goûts de solitude et de piété tenaient éloignée de la Cour, vivait presque constamment au château de Glénay, en Poitou, principale résidence de la famille de Wignerod ; c'est là que la future duchesse d'Aiguillon vint au monde ; c'est là qu'elle reçut cette éducation forte et religieuse, dont l'empreinte demeura profondément marquée dans son âme et dans sa vie tout entière.

Elle n'avait que douze ans, lorsque Mme de Wignerod mourut, et elle fut confiée aux soins de sa grand'mère maternelle, Mme de Richelieu, femme d'une grande distinction de manières qu'elle avait puisée à la Cour des Valois et, comme la plupart des mères des hommes de génie, douée d'un esprit supérieur. Une vive sympathie, une touchante intimité, fondées, malgré la différence des âges, sur la similitude des caractères et des inclinations, ne tarda pas à s'établir entre l'aïeule et la jeune orpheline qui, toutefois, n'en profita pas longtemps, car elle perdit, dans la même année, sa mère et sa grand'mère. Mais celle-ci ne la quitta pas sans lui avoir assuré la protection de son oncle, l'évêque de Luçon, dont la faveur naissante faisait présager, dès lors, quelles seraient un jour sa fortune et sa puissance.

En 1616, au mois d'avril, M. de Luçon venait pour quelques semaines au château de Richelieu. Sa mère, comme si elle avait eu le pressentiment de sa fin prochaine — elle mourait au mois de novembre suivant — alla au-devant de lui avec Mlle de Wignerod et son jeune frère, François de Wignerod, marquis de Pontcourlay, frêle enfant, dont la santé et même

l'intelligence avaient été irrémédiablement atteintes, dans ses premières années, à la suite d'un grave accident, et qui devait faire peu d'honneur à sa famille. Devant toute sa maison réunie, Mme de Richelieu, tenant par la main les deux jeunes orphelins qui portaient le deuil de leur mère, les présenta à son fils, lui demandant de les bénir et de les prendre sous sa tutelle. Richelieu, qui avait eu le plus tendre attachement pour Mme de Wignerod, leur donna sa bénédiction en pleurant, et promit de veiller sur leur avenir avec la sollicitude d'un père.

De cette scène qui ne manque pas d'une certaine solennité émouvante, paraît dater cette affection profonde et vraiment paternelle, que le grand ministre devait témoigner, dans la suite, à sa nièce et qui ne fit que croître avec les années, affection à laquelle la duchesse d'Aiguillon dut une situation et des honneurs qui la mirent presque de pair avec les personnes de sang royal, mais qui, on peut le dire, lui coûta aussi bien des larmes, en lui imposant de lourds sacrifices.

Le premier ne se fit pas longtemps attendre. A peine fut-elle âgée de seize ans, Marie-Madeleine, avec sa fortune, sa beauté, ses alliances, et surtout l'appui de son oncle, apparut comme un très brillant parti, et les prétendants ne tardèrent pas à affluer. L'un d'eux fut agréé. C'était le jeune comte de Béthune, neveu de Sully, et dont le père était alors ambassadeur de France à Rome. L'inclination mutuelle des deux jeunes gens, très vivement épris l'un de l'autre, le consentement des deux familles, l'une et l'autre flattées de s'unir entre elles, avaient décidé ce mariage, et déjà les fiançailles avaient été célébrées au château de Richelieu.

On était en 1620. Le duc de Luynes qui, par ses hauteurs et son despotisme, s'était aliéné les grands et la plupart des gouverneurs de province, voyait se former contre lui l'une des plus formidables coalitions qui aient jamais menacé un favori. Afin d'affaiblir les mécontents et de les priver d'un de leurs principaux soutiens, il résolut de ménager une réconciliation entre Marie de Médicis et le roi, et il lui vint en pensée qu'une alliance entre sa famille et celle de Richelieu, alors tout-puissant sur l'esprit de la reine-mère et qui semblait indissolublement attaché à sa personne, rendrait l'accord tout à la fois plus facile et plus durable.

« Dès ces commencements, dit Richelieu lui-même, Luynes voulut faire quelque liaison avec la reine. Pour donner quelque opinion qu'il pensait à cet accommodement, il me fit proposer de faire une alliance entre son neveu, M. de Combalet et Mlle de Pontcourlay, ma nièce. La reine en agréa la proposition, et me commanda d'entendre à cette recherche, dans la crainte que, si on s'en éloignait, Luynes ne conçût quelque opinion de nos mauvaises volontés, et que la crainte ne le portât à de nouvelles violences. »

Ainsi, Mlle de Wignerod de Pontcourlay commençait, bien jeune et au prix de tout le bonheur qu'elle avait rêvé, à jouer ce rôle qui lui valut plus tard le surnom de Princesse-nièce. Sans être de sang royal, elle voyait, comme les personnes nées sur les marches du trône, sa destinée à la merci des événements politiques et la raison d'État décider de sa vie, sans que son cœur fût consulté.

Quelques mois plus tard, le 26 novembre de cette même année, son oncle la conduisit au Louvre, en grande cérémonie, vêtue d'habits magnifiques, couverte de pierreries dont la reine-mère lui avait fait présent, mais, malgré l'éclat de sa jeunesse et de sa beauté, ne portant que trop, dans son attitude et sur ses traits, la mort de ses espérances si promptement déçues. Là, elle trouva son mari, qu'elle n'avait jamais vu. Antoine de Beauvoir du Roure, marquis de Combalet, était âgé de vingt ans à peine, fils unique de parents très riches, bien élevé, mais, disent les *Mémoires* du temps, « mal bâti et couperosé, n'ayant pour lui que sa jeunesse et les espérances que lui donnait l'omnipotence de son oncle, le duc de Luynes ». Tel était cet « époux tiré du sein de la faveur et de la fortune », dont parle Fléchier dans son oraison funèbre de la duchesse d'Aiguillon.

Le contrat de mariage fut signé dans la chambre de la jeune reine, Anne d'Autriche, où, immédiatement après, la bénédiction nuptiale fut donnée aux nouveaux époux par le cardinal de La Rochefoucauld, en présence du roi, des deux reines, des princes et des princesses du sang et des personnes les plus qualifiées de la Cour. Durant la cérémonie, la jeune mariée semblait ne pas voir ce qui se passait sous ses yeux, et l'on aurait dit qu'elle y était totalement étrangère.

Cependant, cette union contractée avec si peu de gages de félicité n'aurait peut-être pas été malheureuse, tant le jeune marquis prit à tâche, par ses soins, par les témoignages les plus touchants d'estime et d'affection, de vaincre un cœur qui, de son côté, quoiqu'il ne se fût donné que par contrainte, était bien résolu à se soumettre à son devoir. Mais, au bout de six mois, M. de Combalet quittait sa femme pour suivre son oncle à la guerre ; depuis lors, il la revit à peine, à de rares intervalles et comme à la dérobée, lorsque quelque mission à remplir le rappelait momentanément à la Cour, et, le 3 septembre 1622, il était tué sous les murs de Montpellier, après deux ans de mariage, sur lesquels les jeunes époux n'avaient passé que six mois ensemble.

Veuve à dix-huit ans, sans enfants et, en apparence du moins, libre de disposer de sa vie, qu'allait devenir la marquise de Combalet ?

Elle demanda tout d'abord à la reine la permission de se retirer quelque temps au Carmel du faubourg Saint-Jacques. Souvent, depuis deux ans, elle y était venue à la suite de Marie de Médicis, qui aimait à y faire de fréquentes retraites, et la comparaison qu'elle faisait alors de sa vie stérile et agitée avec l'existence paisible et pleine de mérites de ces saintes recluses, lui avait inspiré plus d'une fois des regrets mêlés d'une pieuse envie. Ces impressions se renouvelèrent et s'affermirent, lorsqu'elle revint dans ce religieux asile, au lendemain de son veuvage, pour demander à Dieu des consolations et des lumières.

Déjà, toute une année s'était écoulée, durant laquelle on l'entendait répéter sans cesse « qu'elle était plus heureuse qu'elle ne l'avait jamais été au milieu des divertissements de la Cour ». Elle obtint alors d'être admise parmi les novices et elle en reçut l'habit. Un an plus tard, ses résolutions n'ayant pas changé, elle sollicita la faveur de prendre le voile des religieuses et de prononcer ses vœux solennels.

Le P. de Bérulle, son directeur et supérieur de la Communauté, et la Prieure, Mme de Fontaines, s'y refusèrent nettement, mettant en avant sa grande jeunesse, la délicatesse de sa santé, et enfin, ce qui était le vrai motif de leur opposition et devait

couper court à toute insistance de la part de la malheureuse novice, la volonté formelle du cardinal de Richelieu qui parlait avec une autorité d'autant plus absolue que le père de Mme de Combalet, le marquis de Pontcourlay, venait de mourir, le 16 mars 1624, la laissant sous l'entière dépendance de son oncle.

Or, il entrait dans les vues de la politique et de l'ambition de celui-ci, de fortifier sa propre élévation de celle de tous les siens ; c'est pour cela qu'on le vit bientôt aller tirer de la solitude de la Grande-Chartreuse, où il vivait caché au monde depuis vingt ans, son frère Alphonse-Louis, pour en faire un archevêque de Lyon et un cardinal. Il avait formé, pour sa nièce, des rêves d'avenir et de grandeur que justifiaient pleinement, d'ailleurs, les brillantes et solides qualités de celle qui en était l'objet. Comme elle avait dû lui sacrifier son premier fiancé, il lui fallut, sur son ordre, quitter le cloître et reparaître à la Cour, où elle eut bientôt un titre et des fonctions qui auraient comblé les vœux de beaucoup d'autres. Le 1er janvier 1625, elle trouvait sur sa table de toilette, au milieu des riches présents que lui avait envoyés le cardinal, un brevet du roi qui la nommait dame d'atours de Marie de Médicis.

Ce n'était pas assez pour l'orgueil et pour l'affection de Richelieu que sa nièce eût une charge à la Cour, et aux honneurs, aux richesses qu'elle lui devait déjà ou qu'il lui réservait dans l'avenir, il ambitionnait de joindre l'éclat d'une nouvelle et illustre alliance. Mais, sur ce point, il la trouva inflexible. Les plus grands noms, celui du comte de Soissons, celui du prince François de Lorraine, furent prononcés devant elle, sans qu'on la vît un instant éblouie ou ébranlée. Une fois seulement, elle parut hésiter : ce fut le jour où elle apprit de son oncle que le comte de Béthune avait toujours pour elle les mêmes sentiments et qu'il formait encore les mêmes vœux. A cette nouvelle, elle ne put retenir ses larmes ; mais, après quelques minutes de silence, levant les yeux au ciel comme pour le prendre à témoin de son inébranlable résolution : « Monseigneur, dit-elle au cardinal, j'ai fait vœu de n'être plus qu'à Dieu, et je tiendrai ma promesse. » Le lendemain, elle supplia qu'on lui permît d'aller faire une retraite aux Carméli-

tes, pour se remettre du trouble qu'elle venait d'éprouver, peut-être aussi pour demander à Dieu pardon de ce qu'elle regardait comme un moment de faiblesse.

Comme elle ne se pressait pas de revenir et qu'elle trouvait toujours quelque nouveau prétexte pour prolonger sa retraite, Marie de Médicis, qui avait conçu un vif attachement pour sa nouvelle dame d'atours et qui n'était pas moins impérieuse dans ses affections que le Cardinal, s'unit à lui pour obtenir de Rome un bref qui faisait défense à Mme de Combalet d'entrer en religion et de se faire Carmélite. Elle obéit ; mais elle ne retourna pas à la Cour avant d'avoir assisté à la profession d'une jeune fille pauvre, dont elle payait la dot, et que, par une substitution touchante, elle laissait à sa place, dans ce monastère où elle avait rêvé d'ensevelir sa vie.

Revenue dans le monde et pour toujours, mais bientôt délivrée de toute sollicitation contraire à sa volonté bien arrêtée de ne pas se remarier, elle organisa sa vie et la partagea entre les obligations attachées au rang qu'elle occupait à la Cour, ses devoirs de famille auprès de son oncle, auprès de son jeune frère et plus tard des enfants de celui-ci, et enfin les œuvres multiples de piété et de charité, dont la place devint de plus en plus considérable et qui finirent par absorber le meilleur de son temps et de ses ressources.

De bonne heure, elle s'était mise sous la direction de Vincent de Paul, dont elle devint un des plus actifs auxiliaires ; son nom revient souvent dans l'histoire des fondations admirables, que l'amour de Dieu et du prochain inspirait au saint prêtre et au succès desquelles personne ne contribua plus qu'elle, si l'on excepte Mme de Gondi et Mlle Le Gras. Elle figura parmi les premières dames de charité réunies à Paris ; elle fut bientôt l'âme de leur assemblée, et l'on eut moins égard à sa haute situation qu'à son zèle et à ses vertus quand on l'en nomma présidente, titre qu'elle dut, malgré les répugnances de son humilité, conserver jusqu'à sa mort.

Son ardeur pour le bien s'exerça d'abord en faveur de la paroisse de Saint-Sulpice, qu'elle habitait. Les misères de toute sorte, morales et physiques, abondaient dans cette malheureuse paroisse, dont l'immense territoire, placé sous la juridiction

trop débonnaire de l'abbé de Saint-Germain-des-Prés, était devenu l'asile de tous les gens sans aveu, le repaire de tous les vices et, comme le dit Abelly, « la sentine non seulement de Paris, mais de presque toute la France ». La duchesse d'Aiguillon — elle portait déjà ce titre — voulut travailler à l'assainissement moral de ce quartier où, depuis longtemps déjà, elle répandait sans compter ses aumônes, et y faire donner une mission semblable à celles que saint Vincent avait inaugurées avec tant de succès en Picardie et qui depuis, sous son inspiration et grâce à l'activité de ses prêtres, avaient converti tant d'âmes et renouvelé des pays entiers. Aux premières ouvertures qui lui furent faites à ce sujet, le serviteur de Dieu objecta la dégradation de ce peuple, tombé si bas et livré à de tels désordres, qu'il n'y avait guère lieu d'espérer qu'une mission pût avoir quelque prise sur lui. La duchesse ne se découragea pas, et son insistance finit par avoir raison des hésitations de Vincent de Paul qui, persuadé enfin que c'était Dieu qui lui parlait par la bouche de cette admirable chrétienne, envoya à Saint-Sulpice, pour y prêcher une mission, non pas les membres de sa Congrégation, qui s'interdisaient de monter dans les chaires des grandes villes, mais les prêtres de ses Conférences du Mardi, qui firent merveille et dont la parole toucha les cœurs les plus endurcis. Le bien commencé en cette circonstance, Mme d'Aiguillon contribua, bientôt après, à le consolider et à le rendre durable, en s'employant, toujours de concert avec saint Vincent de Paul, à faire accepter la cure de Saint-Sulpice à M. Olier, sous la conduite duquel cette paroisse se transforma définitivement et devint, pour la piété et la sévérité des mœurs, le modèle de toutes celles de Paris.

Une œuvre plus difficile encore que la réforme d'une paroisse et qui devait profiter à tous les quartiers de la capitale, occupa, quinze ans plus tard, Mme d'Aiguillon qui, après en avoir eu la première idée, aida plus que personne à l'entreprendre et à la mener à bien. Paris était, depuis des siècles, infesté d'une multitude de mendiants, gens sans foi ni loi, en perpétuelle révolte contre la société, ne vivant que de vols et de brigandage, ayant pour refuges de nuit onze Cours des Miracles où, vers le milieu du XVIIe siècle, ils s'entassaient au nombre de près de quarante

mille. Les rois, les ministres, Richelieu lui-même, n'avaient rien pu contre cette lèpre toujours croissante. Or, un jour que Mme d'Aiguillon présidait l'assemblée des Dames de la Charité, elle leur fit part du projet qu'elle avait conçu, de purger les rues de la ville de tous ces vagabonds et de les recueillir dans un vaste hôpital où ils seraient entretenus, nourris et soumis à un règlement. S'adressant à saint Vincent de Paul, elle lui dit que « Dieu qui était visiblement avec lui et qui avait béni toutes ses entreprises, bénirait encore celle-là, s'il voulait s'en occuper et le ferait triompher là où les plus puissants ministres et les rois avaient échoué ». Cette fois encore, elle se heurta à la prudence et à l'humilité du saint qui ne vit d'abord que les difficultés de la fondation projetée, qui se récusa lui-même en alléguant son âge et ses infirmités, mais qui, à la fin, se laissa vaincre de nouveau et entraîner par la généreuse confiance de Mme d'Aiguillon. Celle-ci, d'ailleurs, s'était assuré l'adhésion et le concours d'Anne d'Autriche et de Mazarin, et elle donna de sa bourse plus de cinquante mille livres pour les réparations et aménagements à effectuer à la maison de la Salpêtrière, que la reine avait mise à sa disposition, qui devint l'Hôpital général, « un des plus grands ouvrages de ce siècle », a dit à bon droit Fléchier, et où l'on vit bientôt réunis plus de vingt mille pauvres qui avaient cessé d'être un danger permanent pour la paix et la sécurité des Parisiens.

Mais le champ d'action de la pieuse et infatigable présidente des Dames de Charité s'étendait bien au-delà de l'enceinte de Paris.

Lorsque Richelieu lui eut acheté la ville et la terre d'Aiguillon, elle fonda une rente perpétuelle destinée à l'entretien de sept lazaristes qui devaient résider dans son duché et y donner tous les ans des missions.

Son frère, le marquis de Pontcourlay, ayant succédé à M. de Gondi dans la charge de général des galères, elle fit bâtir à Marseille, en grande partie à ses frais, un hôpital pour les forçats et en confia le service religieux aux prêtres de la Mission qui, sur sa demande et avec le secours de ses libéralités, vinrent s'établir dans cette ville pour y remplir en même temps, au profit des habitants, toutes les fonctions de leur ministère.

La France ne suffisait même pas à l'ardeur et à l'activité de son zèle. C'est à elle surtout, à ses aumônes, à ses démarches que l'on dut les fondations de saint Vincent de Paul et de sa Congrégation à Rome, en Irlande, à Alger et à Tunis.

Il semble que les Missions lointaines aient eu pour elle un tout spécial attrait. Lorsque, vers 1660, les trois premiers évêques des Missions étrangères partirent pour la Chine, elle s'intéressa vivement à leur sainte et coûteuse expédition dont elle prit à sa charge, avec Mme de Miramion, presque toutes les dépenses.

Enfin, car il faut nous borner et nous ne pouvons citer toutes ses œuvres, elle attacha son nom à une autre fondation d'outre-mer, bien chère à toute âme chrétienne et à tout cœur français. Si la colonie du Canada fut créée, si elle triompha des redoutables obstacles qu'elle rencontra dès sa naissance, si le catholicisme y prit bientôt un ascendant qu'il a conservé jusqu'aujourd'hui, ce fut grâce, on peut le dire, aux inépuisables largesses et aux persévérants efforts de la duchesse d'Aiguillon.

Ainsi justifiait-elle pleinement cette pensée de Fléchier, aussi vraie qu'elle est ingénieuse, que, tandis que Richelieu « s'appliquait aux affaires d'État, sa nièce présidait au ministère des libéralités et des aumônes ». Elle avait, en effet, l'importance, l'action, le crédit d'un ministre de cette époque, et elle soutenait ce personnage, non seulement par le nombre et la variété des belles et bonnes œuvres qui naissaient sous son inspiration et prospéraient à l'aide de ses bienfaits, mais encore par la grande situation que son oncle lui avait faite et surtout par un rare mérite et les plus brillantes qualités personnelles.

Quand Richelieu comprit qu'elle voulait décidément rester veuve et qu'il était inutile de lui parler plus longtemps de mariage, il résolut de lui assurer un état de fortune et un rang à la Cour, capables de satisfaire, en partie du moins, l'ambition qu'il avait pour elle, et surtout de la mettre, au cas où, comme il le prévoyait, il mourrait bientôt, à l'abri des tentatives de vengeance posthume que les ennemis du ministre pourraient diriger contre sa nièce. Il lui donna en propriété, après les avoir acquises à son intention, les terres du duché d'Aiguillon,

et obtint de Louis XIII qu'elle en prît le titre et le nom. C'est le 1er janvier 1638, lorsque Mme de Combalet vint à Saint-Germain rendre ses devoirs à Leurs Majestés, que le roi la salua du nom de duchesse d'Aiguillon, pair de France, et lui présenta le brevet qui lui conférait ces titres.

Mais ces titres et les grands biens qui y étaient attachés, on peut dire qu'elle les honora et qu'elle sut les rehausser encore par ses qualités personnelles. A tous les avantages extérieurs, à un port plein de grâce et de dignité, qui dut inspirer à ses contemporains, à Mme de Motteville en particulier, ce surnom de princesse-nièce, qu'il se sont plu à lui donner, elle joignait un esprit des plus justes, des plus vifs, des plus cultivés. Aussi fut-elle une des habituées, un des ornements de l'hôtel de Rambouillet, et se lia-t-elle de la plus étroite amitié avec celle qui était la véritable reine de ce cercle fameux, Julie d'Angennes qui devint — et la duchesse d'Aiguillon n'y fut pas étrangère — Mme de Montausier.

Les gens de lettres trouvaient, dans la nièce du grand ministre, une protectrice toujours prête à les encourager et à les secourir. Tous ceux qui se sont fait un nom dans la première partie de ce siècle, lui ont eu quelque obligation, à commencer par Corneille. Elle prit sa défense dans la fameuse querelle du *Cid,* et elle le fit triompher de la cabale qui voulait le perdre dans l'esprit du Cardinal, à qui « elle rendit dans cette affaire, comme l'a très légitimement observé Voltaire, un aussi grand service qu'à Corneille ; car elle lui sauva dans la postérité la honte de passer pour l'approbateur de Colletet et l'ennemi du *Cid* et de *Cinna* ».

Mais elle lui rendit encore un meilleur et plus grand service. Il lui dut, en effet, on n'en saurait douter, de prendre, à mesure qu'il avançait en âge, des sentiments de plus en plus conformes au caractère sacré dont il était revêtu et qu'il n'avait reçu, comme il arrivait trop souvent alors, que par des vues tout humaines. Il lui dut de couronner une carrière qui fut en tout point celle d'un des plus grands hommes d'État qui aient jamais existé, mais trop rarement celle d'un véritable Prince de l'Église, par une mort qui, en éclairant le soir de sa vie d'une pure et consolante lumière, peut effacer bien des ombres et

faire pardonner bien des torts. Les exemples, les prières, les soins dévoués de la pieuse duchesse portaient enfin leurs fruits. Rien n'est touchant comme les derniers moments de Richelieu.

Il avait reçu, la veille, l'Extrême-Onction avec un admirable esprit de foi et d'humilité. Le matin de son dernier jour, sur de trompeuses apparences, on le crut hors de danger; lui ne se faisait aucune illusion et sentait s'approcher la mort. Vers midi, comprenant que l'heure était venue, il tourna vers Mme d'Aiguillon, qui ne quittait plus son chevet, des regards pleins d'une douloureuse tendresse, lui tendit la main et lui dit : « Ma nièce, je me sens bien mal ; je vais mourir ; éloignez-vous, je vous en prie ; votre douleur m'attendrirait trop, n'ayez pas le déplaisir de me voir rendre l'âme. » Elle essaya d'abord de rester dans la chambre, en s'éloignant seulement un peu du lit. Il s'en aperçut, et lui fit un geste si suppliant qu'elle n'osa pas désobéir et sortit. A peine avait-elle disparu, il tomba en faiblesse ; quelques secondes plus tard, sur un signe qu'il put faire encore, son confesseur lui donna une dernière fois l'absolution, puis, comme on commençait les prières des agonisants, on vit ses lèvres s'entr'ouvrir, il murmura ces paroles : « *In manus tuas Domine...* », et il rendit son âme à Dieu.

Avec la vie de Richelieu finissait cette première partie de l'histoire de Mme d'Aiguillon, dans laquelle, comme l'a dit Fléchier, « la grandeur de la nièce était liée à celle de l'oncle ». La seconde sembla d'abord ne pas devoir lui céder beaucoup en éclat.

Après la mort du Cardinal, surtout après celle de Louis XIII, survenue cinq mois plus tard, comme si le tout-puissant ministre l'avait entraîné avec lui dans la tombe, on aurait pu croire que la faveur de la duchesse d'Aiguillon ne survivrait pas à ses deux protecteurs et qu'elle connaîtrait un de ces revirements de fortune si fréquents dans les Cours. Il y eut bien un changement, mais il s'opéra dans l'esprit de la reine. Devenue régente, elle s'éleva, avec une grande hauteur de vues, une grande noblesse de caractère, au-dessus des petites animosités, des petites rancunes personnelles, pour ne voir que les intérêts de la France, dont elle avait désormais à répondre, et elle fit

sienne cette politique de Richelieu, dont elle s'était jusque-là montrée presque toujours l'adversaire. Elle prit soin, en même temps, toutes les fois qu'elle en put trouver l'occasion, d'honorer la mémoire et la famille du Cardinal. Un jour qu'elle était à Rueil, où elle avait voulu venir passer plusieurs semaines chez Mme d'Aiguillon, pour lui donner un témoignage public d'estime et d'affection, elle dit tout haut, en regardant le portrait de celui dont le souvenir remplissait, pour ainsi dire, cette demeure : « Si cet homme avait vécu jusqu'à cette heure, il aurait été plus puissant que jamais. »

Quel que fût le penchant de la duchesse d'Aiguillon pour la solitude et la retraite, cette faveur renaissante, la reconnaissance qu'elle lui imposait, semblaient lui faire un devoir de rester dans le monde et à la Cour. Elle y était d'ailleurs retenue par son affection pour ses neveux dont elle était devenue la mère adoptive, du vivant même et avec l'agrément de leur père et de leur mère, incapables et peu soucieux l'un et l'autre de s'occuper de leur éducation. Elle avait, depuis plusieurs années déjà, pris chez elle les trois fils et les deux filles du Marquis de Pontcourlay, lorsque, sur son lit de mort, le Cardinal, toujours si jaloux de l'honneur de sa famille, lui fit promettre de renoncer, par amour pour lui et pour le bien de ces enfants, à tout nouveau projet de vie religieuse, et elle s'engagea dès lors à sacrifier ses goûts à l'avenir de ces jeunes gens qui devaient, plus tard, fort mal l'en récompenser.

Enfin, un autre lien vint, pour quelque temps du moins, la fixer dans le monde, et c'est encore le désir d'être utile et de se rendre agréable, qui l'avait formé. Nous avons vu son intimité avec la célèbre Julie d'Angennes. Lorsque son frère, le marquis de Pisani, fut tué à la bataille de Nordlingen, sa mère, la marquise de Rambouillet, vaincue par cette grande douleur, ferma pour toujours son hôtel. Les beaux esprits, les grandes dames, qui en avaient fait la célébrité, ne purent consentir à laisser se dissoudre si brusquement une société où ils avaient trouvé tant de charme et qui leur avait valu quelque gloire, et émigrèrent au palais du Petit-Luxembourg, que Richelieu, en le quittant pour aller s'installer au Palais-Cardinal, avait donné en toute propriété à sa nièce et où celle-ci, entourée de tout ce

qu'il y avait de plus célèbre dans les lettres, dans les arts, dans la grand monde, recueillit un moment l'héritage de l'hôtel de Rambouillet.

Mais, tout en se montrant assidue au Cercle de la reine, tout en remplissant ses obligations de famille et de société, la duchesse d'Aiguillon s'adonnait plus que jamais aux œuvres de religion et de charité. C'est en ces années surtout que Vincent de Paul trouva en elle une active et dévouée collaboratrice. Il semble qu'elle ait alors reporté sur le saint directeur de sa conscience le filial attachement qu'elle avait eu pour son oncle. La confiance qu'Anne d'Autriche témoigna au fondateur de Saint-Lazare, la place, l'autorité qu'elle lui donna dans ses conseils, furent en partie l'ouvrage de Mme d'Aiguillon qui, lorsqu'elle était au Louvre, ne tarissait pas sur l'éloge de M. Vincent.

Du reste, elle l'entourait de la plus touchante sollicitude ; c'est elle qui lui envoya, à Richelieu, où il était tombé gravement malade, ce fameux carrosse, don des Dames de Charité de Paris, qui languissait depuis des années, poudreux et inutile, dans les remises de Saint-Lazare ; c'est elle qui, faisant agir l'autorité de la reine et de l'archevêque de Paris, le força enfin à se servir de cet équipage, pourtant bien modeste, qui faisait honte à son humilité, qu'il appelait « son ignominie » et où il entassait, le long du chemin, comme pour se faire pardonner d'y prendre place lui-même, tous les pauvres, tous les infirmes qu'il rencontrait ; c'est elle qui lui fit signer, à la veille de sa mort, l'engagement de mieux obéir à son médecin et de se soumettre à un régime que l'on croyait capable de prolonger encore un peu une vie si précieuse aux âmes et à l'Église. Ainsi s'efforçait-elle de payer sa dette de reconnaissance à celui qui avait conduit son âme dans les voies de la plus haute piété ; car elle ne se distinguait pas moins par sa dévotion que par sa charité.

Même à l'époque la plus brillante, la plus mondaine de sa vie, elle sut y faire à la prière une place qu'elle lui conservait en dépit de tous les obstacles. « Une nuit, raconte un prêtre de la communauté de Saint-Sulpice, j'étais allé à l'église, après avoir pris mon repas, à onze heures et demie, comme c'était

mon ordinaire ; j'étais devant le Saint-Sacrement, et j'entendis qu'on ouvrait la porte de l'église : je ne m'en mis pas en peine, sachant que, dans cette paroisse, on est obligé souvent d'administrer les Sacrements aux malades la nuit. Un peu après, quelqu'un vint se mettre à genoux derrière moi, fort doucement. Lorsque j'eus achevé mes prières, je me levai et trouvai que c'était la duchesse d'Aiguillon toute seule. Je lui témoignai mon étonnement de la voir là à une heure si avancée, et lui en demandai la raison. Elle me dit qu'après avoir été toute la journée occupée d'affaires et revenant du Palais-Royal, où était la Cour, elle avait voulu faire son oraison, n'ayant pu en trouver le temps durant le jour et que, pour être plus recueillie que chez elle, en s'en retournant, elle avait prié le sonneur de lui ouvrir l'église. »

Cette piété, fervente et solide, de la duchesse d'Aiguillon était la source de son ardent amour pour les pauvres ; c'est là qu'elle puisait une si parfaite intelligence de la charité chrétienne. Personne n'a jamais fait le bien avec un plus grand esprit de foi. A la voir se rendre dans les hôpitaux, dans les prisons, on comprenait que c'était le divin Maître qu'elle allait secourir dans la personne de ses malheureux frères. « Quand elle entrait à l'Hôtel-Dieu, a dit un de ses contemporains, pour donner elle-même la collation aux malades, la tête levée et le visage rayonnant, elle avait l'air si transportée de joie, qu'on aurait dit qu'elle arrivait à une fête. » Son humilité n'était pas moins grande que son esprit de foi. Un jour qu'elle se trouvait au Refuge des Filles repenties, récemment fondé par Mme de Miramion, une des amies de la duchesse, la voyant servir ces pénitentes de ses mains, ne put s'empêcher de lui en témoigner sa surprise : « Mais, ce n'est pas merveille, Madame, lui répondit-elle, de voir une grande pécheresse en servir d'autres. »

Ces exercices de dévotion, ces œuvres de bienfaisance et de zèle, qui avaient fait le sérieux, le véritable mérite de sa vie, au temps de ses plus grands engagements, de ses plus brillants succès dans le monde et à la Cour, furent son refuge et sa consolation, quand arriva la vieillesse avec son cortège de tristesses, d'infirmités, accru encore par les chagrins qui lui vinrent

de sa famille. Ses neveux avaient peu répondu aux soins qu'elle avait prodigués à leur enfance ; les mésalliances où ils se laissèrent entraîner, la blessèrent dans son plus légitime orgueil, et elle en souffrit comme d'un affront à la mémoire de son oncle.

Elle cessa de paraître à la Cour. Son hôtel se ferma aux réunions, aux pompes mondaines. On n'y venait plus que pour s'entretenir, pour s'occuper d'œuvres charitables et de fondations pieuses. « Sa maison, dit un de ses panégyristes, l'abbé Brisacier, paraissait beaucoup moins l'hôtel d'une dame de qualité que le palais d'un évêque par le flux et le reflux continuel d'ecclésiastiques et de religieux qui y venaient de toutes parts. Apprenait-elle que les soldats de Candie mouraient en foule, faute d'être pansés de leurs blessures, elle travaillait aussitôt de ses propres mains aux onguents, aux charpies ; et les salons de son palais, qui paraissaient naguère des boutiques de brodeurs et d'orfèvres, tant ils étaient encombrés des ornements d'église qu'on faisait sous ses yeux, ou des vases sacrés qu'on y rassemblait pour être distribués par elle dans les campagnes, devenaient alors des laboratoires de pharmacie. »

Peu à peu, en effet, les salons splendides, les magnifiques galeries du Petit-Luxembourg virent disparaître le magnifique mobilier, les merveilleux objets d'art que Richelieu y avait amassés à grands frais et qui, relégués dans la poussière d'un garde-meuble, firent place à de grandes tables vertes entourées de chaises ; et ces lieux, autrefois si animés et si brillants, n'offrirent plus que l'aspect d'un atelier de charité ou, comme le dit Brisacier, d'un laboratoire de pharmacie.

La duchesse, au milieu de ce vaste hôtel, ne s'était réservé qu'une chambre, à côté du petit oratoire où son aumônier disait la Messe, chaque matin. Encore, trouvant cette chambre trop grande et trop somptueusement meublée pour elle, se bornait-elle à y recevoir ses visiteurs ; mais elle couchait dans un cabinet voisin, vraie cellule de Carmélite, où même, comme pour se dédommager de n'avoir pu rester au monastère du faubourg Saint-Jacques, elle passait la plus grande partie de ses journées, dans la souffrance et dans la prière, entre son amie, Mme du Vigean, et sa nièce, Mlle d'Agénois, qui lui fermèrent les

yeux. C'est là qu'elle s'éteignit doucement, le 17 avril 1675, à l'âge de soixante et onze ans.

Le surlendemain, elle fut enterrée, comme elle l'avait demandé, dans le cloître des Carmélites, après qu'un service eut été célébré, selon son désir, sans pompe ni tentures, dans l'église du couvent. Mais l'affluence des prélats, des princes, des ducs et pairs, présents à Paris, donna à ses funérailles une solennité presque royale. Aucun éloge public ne fut prononcé, ce jour-là, pour respecter encore une de ses dernières volontés, mais le Nonce du Pape, le Cardinal Spada, venant faire la levée du corps, à la porte du monastère, dit, en s'adressant au clergé de Saint-Sulpice qui accompagnait le char funèbre, ces paroles qui sont, à elles seules, tout un panégyrique : « Nous recevons de nos mains le corps de celle dont nous croyons que l'âme a déjà été portée au ciel par les anges. »

Enfin, quelques semaines plus tard, l'abbé Brisacier, prédicateur de la reine, prononçait une première oraison funèbre de Mme d'Aiguillon, dans la chapelle du séminaire des Missions étrangères ; puis, le 12 août de la même année, sur la demande des Carmélites et dans leur église, Fléchier faisait entendre, à la louange de la pieuse duchesse, un de ses chefs-d'œuvre, un des chefs-d'œuvre de la langue française et de la chaire chrétienne ; et ainsi cette femme si humble retrouvait, dans la tombe, ces honneurs, cet éclat vraiment princiers, qui avaient entouré ses beaux jours et dont elle s'était volontairement dépouillée sur la fin de sa vie.

III

Ces honneurs, cet éclat, nous ne les retrouverons pas dans la vie de Mme de Miramion. Avec elle, nous entrons dans un monde un peu moins brillant, qui confine encore cependant à la plus haute société et qui a même comme ses échappées sur la Cour ; ce qui n'a pas empêché le duc de Saint-Simon, si jaloux des privilèges de la naissance et du rang, de parler avec une sorte de dédain de la double famille de cette femme de bien, dont il fait d'ailleurs un complet éloge : « Elle s'appelait Bon-

neau, dit-il, et son père, le sieur de Rubelle, de fort riches bourgeois de Paris. Elle avait épousé un autre bourgeois d'Orléans, fort riche aussi. » Toujours est-il qu'un grand seigneur, des plus en vue de l'époque, brigua, comme nous le verrons, la main de cette jeune bourgeoise et se serait fait un honneur de lui donner son nom.

Elle eut, dans ses premières années, une grande affection et une grande douleur. Toute petite enfant, dès le premier éveil de ses facultés, elle se prit pour sa mère d'une affection tendre, profonde, et en même temps grave et réfléchie, caractère qui, dans la suite, fut celui de tous les sentiments, de toutes les résolutions, de toutes les démarches de cette femme pleine de cœur et de la plus grande bonté, mais aussi pleine de sens et de la plus haute raison. Cette mère bien-aimée, Marie Bonneau avait à peine neuf ans lorsqu'elle eut la douleur de la perdre. Cette première apparition de la mort, dans une existence jusque-là si heureuse, laissa dans cette jeune âme une impression qui ne s'effaça plus et lui donna une teinte de sérieux et de mélancolie qui résista à tous les efforts que l'on fit pour amuser son enfance et pour distraire sa jeunesse.

A dater de cette époque, les idées et les pratiques religieuses, qui avaient toujours eu beaucoup d'attrait pour elle, prirent sur son esprit et dans sa vie un tel empire, qu'une de ses tantes, chargée de veiller désormais sur son éducation, s'en alarma, et trouvant, quoiqu'elle fût elle-même sœur d'un évêque, que sa pupille était trop pieuse, mit tout en œuvre pour donner un autre cours à ses pensées. Sans cesse elle la menait dans le monde, et la jeune orpheline ne sortait guère de la comédie que pour aller au bal.

Il ne semble pas qu'elle se soit laissé fasciner par le monde, mais elle y fut bientôt remarquée. Sa fortune, sa grande beauté ne pouvaient passer inaperçues. Les partis se présentèrent en foule. Le cœur de la jeune fille ne resta pas insensible, et celui qu'elle avait choisi ayant obtenu aussi les suffrages de ses parents, elle épousa, au mois de mai 1645, Jean-Jacques de Beauharnais, seigneur de Miramion, conseiller au Parlement de Paris. Jamais union ne fut mieux assortie. Jeune, — il n'avait pas encore vingt-sept ans — beau,

bien fait, du caractère le plus heureux et d'un esprit distingué, M. de Miramion, dont les parents étaient depuis longtemps liés avec la famille de Rubelle, pouvait évoquer avec sa jeune femme les souvenirs qui lui étaient les plus chers, et quant à sa dévotion, loin d'en prendre ombrage comme sa tante, il l'encourageait plutôt et s'y associait même dans une assez large mesure.

Tout le bonheur qu'elle avait pu rêver sur la terre, Mme de Miramion l'avait, semble-t-il, rencontré. « Dieu s'y trouvait, comme l'a dit un de ses historiens (1), et sa mère entre elle et Dieu. » Elle en jouit six mois, au bout desquels son mari fut atteint d'une fluxion de poitrine et mourut.

Mme de Miramion devenait veuve, plus promptement encore que la marquise de Combalet et plus jeune qu'elle : après six mois de mariage et dans sa dix-septième année. Un lien cependant, et bien puissant, la rattachait à la vie. Son mari l'avait laissée enceinte, et quelques mois plus tard, elle accouchait d'une fille, mais si délicate et si languissante, qu'il fallut longtemps la disputer, pour ainsi dire, à la mort.

La tendresse maternelle, fortifiée par les vues de la foi, empêcha la jeune veuve de succomber sous le poids de son second deuil, et elle entreprit avec courage la tâche qui lui était dévolue. Mais elle voulut s'enfermer dans la retraite la plus absolue, la plus austère, et durant les premières années de son veuvage, elle ne quittait le berceau de sa fille que pour se rendre à l'église.

Ses parents craignaient, non sans quelque fondement, qu'elle ne songeât à se faire religieuse. Aussi, dès que le temps eut un peu diminué — ils le croyaient du moins — la vivacité de sa douleur, commencèrent-ils à lui parler de mariage et à encourager de tout leur pouvoir les espérances des nombreux prétendants qu'attiraient de nouveau la grande fortune et les charmes plus éclatants que jamais de la belle et riche veuve.

Elle, bien résolue à ne pas contracter une nouvelle alliance,

(1) Le baron de Walkenaer : *Mémoires touchant la vie et les écrits de Mme de Sévigné.*

mais désireuse de ne pas contrister sa famille par un refus trop formel, souffrait en silence, se reprochait comme une faute les passions qu'elle faisait naître sans le vouloir, se plaignait pieusement, ayant été atteinte de la petite vérole, que le mal ne l'eût point défigurée, priait le ciel de l'éclairer en lui révélant sa volonté et, en attendant, mettait sur le compte de ses imperfections les hésitations, les perplexités dont elle souffrait, et pensait que Dieu ne la jugeait pas encore digne de se consacrer à son service.

C'est dans ces circonstances que Bussy-Rabutin, le trop célèbre cousin de Mme de Sévigné, qui était éperdument amoureux de Mme de Miramion et voulait l'épouser à tout prix, conçut un projet bien audacieux et qui nous semble, à nous surtout aujourd'hui, des plus extravagants. Trompé, il est vrai, par un personnage fort indigne de la confiance que lui avait un moment témoignée Mme de Miramion et qui se donnait pour le dépositaire de ses sentiments les plus secrets, Bussy s'imagina que sa recherche flattait la jeune veuve, qu'elle n'osait seulement l'avouer à ses parents et qu'il fallait, par un coup d'éclat, leur arracher un consentement qu'ils ne donneraient jamais de plein gré. Il se résolut donc à enlever Mme de Miramion.

L'abbé de Choisy, cousin de Mme de Miramion, Bussy lui-même, nous ont raconté, avec la plus grande abondance de détails, les péripéties de ce dramatique enlèvement, l'un des plus étranges épisodes de l'histoire anecdotique du XVIIe siècle.

Les affidés dont Bussy était parvenu à entourer Mme de Miramion lui firent savoir que tel jour, à telle heure, elle irait d'Issy, où elle se trouvait alors chez le grand-père de son mari, le Conseiller d'état de Choisy, au mont Valérien pour y faire ses dévotions.

Le plan de Bussy fut aussitôt dressé. Son oncle, le Grand Prieur du Temple, qu'il avait pris pour confident et qui ne fit aucune difficulté de devenir son complice, avait mis à sa disposition son château de Launay, dans les environs de la ville de Sens. Quatre relais furent disposés, par les soins de Bussy, le long de la route de Saint-Cloud à Launay. Il prit avec lui cinq gentilshommes de ses amis et quelques serviteurs, tous

bien montés et bien armés, et alla se poster, avec cette escorte, à l'extrémité du pont qui conduit de Saint-Cloud au mont Valérien.

Ils ne tardèrent pas à voir paraître le carrosse de Mme de Miramion où avaient pris place, auprès d'elle, sa belle-mère, un vieil écuyer et, comme on disait alors, deux demoiselles, c'est-à-dire deux femmes attachées à son service. Un seul domestique se tenait derrière la voiture, qui fut aussitôt entourée et arrêtée par l'escadron de Bussy. Deux cavaliers se présentèrent aux portières pour abaisser ce qu'on appelait les mantelets, c'est-à-dire les rideaux de cuir qui les fermaient. Pour repousser les assaillants, Mme de Miramion les frappait avec son sac et criait de toutes ses forces au secours. Mais personne n'entendait ses cris et ses armes étaient peu redoutables. Les cavaliers, cependant, ne parvenant pas à abaisser les mantelets, essayèrent d'en couper les courroies avec leurs épées. Mme de Miramion, à qui le désespoir donnait un courage au-dessus de son sexe, voulut leur arracher leurs armes et se mit les mains tout en sang. Bussy avait fait venir une voiture plus légère et attelée de six chevaux ; il supplia Mme de Miramion d'y monter ; il essaya de l'y transporter de force ; mais, désespérant de la fléchir et voyant qu'on ne pouvait la contraindre sans lui faire une extrême violence et sans la blesser, il fit dételer les deux chevaux du carrosse et attacher à leur place les six chevaux de sa voiture. Deux palefreniers s'emparèrent du cocher et des chevaux de Mme de Miramion et les emmenèrent à Paris, où ils devaient les garder jusqu'à nouvel ordre.

L'escadron des ravisseurs, partagé en deux, se rangea de chaque côté du carrosse, et l'on partit au grand galop, à travers la plaine Saint-Denis, dans la direction de la forêt de Livry. Mme de Miramion ne cessait de crier qu'on l'enlevait de force, jetait son nom à tous les passants et les suppliait d'aller prévenir, à Paris, sa famille ; mais le nuage de poussière soulevé par les pieds des chevaux ne permettait guère qu'on la vît, et le vent, le bruit, la rapidité de la course étouffaient ses cris et emportaient ses paroles.

Dans la forêt de Livry, les cavaliers ne pouvaient plus rester

sur les côtés du carrosse et durent passer moitié devant, moitié derrière. Mme de Miramion s'imagina qu'en se jetant rapidement par la portière au plus épais des taillis, elle pourrait s'enfuir sans être vue. Cette pensée eut à peine traversé son esprit qu'elle l'exécuta sans réflexion et tomba au milieu des ronces et des épines, où elle se déchira les mains, le visage, et mit ses vêtements en lambeaux. Ses ravisseurs l'y entourèrent aussitôt ; comprenant alors qu'elle ne leur pouvait échapper, elle fit rapidement volte-face et s'élança dans son carrosse avant qu'on ait pu la toucher ni l'atteindre. Bussy, cependant, n'avait pas encore ouvert les yeux et ne pouvait renoncer à l'illusion qu'on avait fait naître dans son esprit. Persuadé que, s'il éloignait tout témoin gênant, Mme de Miramion cesserait de feindre et avouerait ses véritables sentiments, il fit descendre la belle-mère, le vieil écuyer et l'une des femmes de chambre, la plus âgée des deux. Il aurait bien voulu aussi forcer le laquais à mettre pied à terre, mais celui-ci déclara qu'il se ferait plutôt tuer que d'abandonner sa maîtresse.

On se remit en marche, mais Mme de Miramion fut loin de changer, comme l'avait espéré Bussy, d'attitude et de conduite. Les gentilshommes avaient enfin abaissé les mantelets du carrosse et dérobé ainsi leur captive aux regards des passants. Montrant une présence d'esprit qui semblait redoubler avec le danger, Mme de Miramion prit un couteau qu'elle avait dans son sac et coupa les mantelets. De nouveau en communication avec le dehors, elle se mit à crier de plus belle et à jeter de l'argent à tous ceux qu'elle rencontrait, les suppliant de prendre sa défense et de la délivrer. Ses cris, ses plaintes, appuyés de ses libéralités, devenaient surtout embarrassants pour ses ravisseurs, toutes les fois qu'ils étaient obligés de s'arrêter pour changer de chevaux. Ils disaient alors que c'était une folle qu'ils allaient renfermer par ordre de la Cour et, en voyant l'état où était Mme de Miramion, ses cheveux en désordre, ses vêtements déchirés, ses mains et son visage ensanglantés, on ajoutait aisément foi à de pareils discours.

On arriva enfin, à la nuit close et après un voyage de vingt-cinq lieues, au château de Launay. Le fracas des ponts-levis et de leurs chaînes de fer en s'abaissant ; le bruit sourd et lugu-

bre du carrosse roulant au-dessus des fossés et sous la longue voûte obscure qui conduisait à la cour intérieure ; la véritable armée de gentilshommes que Bussy avait rassemblés là en cas d'attaque, tout porta au comble l'effroi de Mme de Miramion. Aussi, refusa-t-elle obstinément de descendre de son carrosse quand on eut dételé les chevaux.

Alors, un chevalier de Malte, qu'elle reconnut pour avoir fait partie de l'escorte, se présenta et, du ton le plus respectueux, la supplia de vouloir bien quitter sa voiture et de consentir à entrer dans le château. Elle lui demanda sèchement si c'était par ses ordres qu'elle souffrait un pareil traitement : « Non, Madame, répondit-il, c'est M. le comte de Bussy-Rabutin qui nous a assuré avoir votre consentement pour vous conduire ici. — Ce qu'il dit est faux, reprit-elle en élevant la voix. — Madame, dit le chevalier, nous sommes ici deux cents gentilshommes, amis de Bussy ; s'il nous a trompés, nous vous servirons contre lui et nous vous mettrons en liberté. Daignez seulement vous expliquer en présence de plusieurs de nous et, en attendant, ne refusez pas de descendre et de vous reposer de vos fatigues. »

La politesse du chevalier et son air de loyauté calmèrent un peu Mme de Miramion et lui inspirèrent confiance ; elle sortit de son carrosse, mais ne voulut pas monter dans les appartements et consentit seulement à entrer dans une salle basse et humide, où on se hâta de faire du feu et où l'on apporta les coussins du carrosse pour qu'elle pût s'asseoir. Sur une table, elle aperçut deux pistolets, s'en saisit et, s'étant assurée qu'ils étaient chargés, elle les mit auprès d'elle. On lui servit à manger ; elle repoussa les plats sans y vouloir toucher. Cependant Bussy ne pouvait revenir de la surprise que lui causait la découverte un peu tardive de son erreur : « On m'avait affirmé, disait-il, que c'était un mouton, et c'est une lionne en furie. »

N'osant affronter, sans qu'elle y fût préparée, la présence de sa victime, conservant d'ailleurs encore, dans sa vanité, un reste de vague espoir, il députa auprès d'elle, pour la disposer à la recevoir, quelques-uns des plus marquants de son escorte et à leur tête le chevalier de Malte, qui semblait avoir décidément trouvé grâce devant Mme de Miramion.

Ils essayèrent de disculper leur ami, vantèrent ses qualités, son esprit, se firent les garants de la loyauté de ses intentions, rejetèrent tout le mal sur l'indigne conseiller qui l'avait odieusement trompé, puis, en cela moins bien inspirés et croyant ébranler une résistance si opiniâtre, firent valoir sa noblesse, sa grande fortune, son rang et son crédit à la Cour, et l'éclat qui en rejaillirait sur celle qui partagerait sa vie et porterait son nom. Rien n'était mieux fait qu'un pareil argument pour blesser au vif la délicate fierté de Mme de Miramion, et elle se révolta à la pensée qu'on la crût accessible à des sentiments d'aussi vulgaire ambition et capable d'oublier, pour les satisfaire, l'outrage fait à sa famille comme à elle-même.

Les avocats de Bussy avaient à peine achevé leur plaidoyer, lorsqu'il se présenta lui-même, et, s'arrêtant sur le seuil de la chambre basse, mit un genou en terre et joignit les deux mains, dans l'attitude du plus humble suppliant. A sa vue, avant qu'il ait eu le temps de prononcer une parole, Mme de Miramion se dressa sur ses pieds et, levant la main vers le ciel : « Monsieur, s'écria-t-elle, je jure devant le Dieu vivant, mon créateur et le vôtre, que je ne vous épouserai jamais. »

Puis, vaincue par l'émotion comme par la souffrance, elle retomba sur ses coussins et perdit connaissance. Dompté à son tour par tant de noblesse et de vertu, honteux de l'attentat où il s'était laissé entraîner, Bussy sentit lui échapper ses dernières illusions et ne songea plus qu'au moyen de réparer sa faute, ou du moins d'y mettre un terme en rendant la liberté à sa captive.

Depuis quarante heures, Mme de Miramion n'avait rien mangé, et ce jeûne prolongé, joint aux mortelles angoisses qu'elle venait de traverser, n'avait pas été étranger à son évanouissement. Dès qu'elle eut recouvré ses sens, son ravisseur la supplia de prendre quelque nourriture avant de s'éloigner : « Quand les chevaux seront à mon carrosse, dit-elle, j'accepterai. » Lorsqu'elle les vit attelés, elle prit deux œufs frais, puis entra vivement dans sa voiture avec sa femme de chambre. Le chevalier de Malte et deux autres gentilshommes montèrent à cheval pour l'escorter et l'on partit pour Sens. Mais à cent pas du faubourg de la ville, les gentilshommes qui, avant de

quitter le château du Grand-Prieur, avaient été informés que le bruit de l'enlèvement de Mme de Miramion était parvenu jusqu'à Sens, et qui craignaient d'avoir affaire à la justice, firent arrêter l'équipage et dételer les chevaux. Ils saluèrent alors profondément Mme de Miramion, la laissèrent au milieu de la grande route avec sa suivante et le fidèle serviteur qui n'avait pas voulu s'éloigner d'elle, puis, gentilshommes, cocher et chevaux reprirent en toute hâte le chemin de Launay. Mme de Miramion, accompagnée de sa femme de chambre et de son domestique, venait de se réfugier dans une hôtellerie du faubourg, pour y attendre le lever du jour et l'ouverture des portes de la ville, lorsqu'elle vit arriver son frère, sa belle-mère et quelques-uns de ses parents.

La belle-mère, que Bussy avait eu l'imprudence et l'inhumanité d'abandonner au milieu de la forêt de Livry, s'était empressée de se rendre au village le plus proche où le vieil écuyer avait pris le meilleur cheval et d'où il était parti à bride abattue, pour aller prévenir la famille de Mme de Miramion, de l'atroce violence faite à sa jeune maîtresse.

Le frère de celle-ci, M. de Rubelle, sans perdre un moment, avait réuni plusieurs de ses amis, jeunes et braves comme lui, et tous étaient venus, bien armés, au galop de leurs chevaux, à Sens, où ils avaient levé une troupe de six cents hommes, à la tête de laquelle ils se préparaient à aller assiéger le château de Launay, au moment où ils apprirent que la victime de la folle méprise et de la vanité de Bussy était libre et à quelques pas d'eux.

L'expédition projetée n'en eut pas moins lieu, aussitôt que Mme de Miramion eut été transportée à Sens ; mais, lorsque la petite armée arriva à Launay, le château était vide : Bussy avait pris la fuite avec tous ses complices. La justice fut saisie de l'affaire et commença à informer ; mais, au bout de quelque temps, les poursuites furent suspendues sur la demande de Mme de Miramion elle-même, et sur l'engagement solennel, pris par Bussy, qui avait témoigné ses regrets et demandé pardon de sa conduite, qu'il ne reverrait plus de sa vie celle qu'il avait si grièvement offensée, ne paraîtrait plus jamais devant elle, et quitterait à l'instant tous les lieux où elle se trouverait.

Lorsque cette dramatique et folle équipée recevait ainsi son dénouement, Mme de Miramion sortait à peine de la grave maladie qui avait été pour elle la suite des émotions, des fatigues et des souffrances de cette terrible journée. Durant plusieurs semaines, elle fut en danger, et même tout espoir semblant un moment perdu, on lui administra les derniers sacrements. Mais Dieu voulait la garder pour le bien des œuvres qu'elle devait secourir ou fonder, et pour l'édification d'un monde où de si belles âmes sont toujours une rare et heureuse exception.

Lorsqu'elle fut rétablie, elle ne cacha plus à sa famille sa résolution bien arrêtée de ne pas se remarier; elle lui laissa même entrevoir ses projets de vie religieuse. Pour éprouver sa vocation, elle fit plusieurs retraites, quelques-unes très prolongées, à la Visitation de la rue Saint-Antoine. Elle semblait décidée à y prendre le voile et avait déjà confié, pour être entièrement libre, l'éducation de sa fille aux religieuses de cette maison.

Mais la santé toujours frêle et précaire de cette enfant; les instances de ses parents qui avaient pour elle une tendre affection, encore accrue par ses épreuves; enfin et surtout les conseils de saint Vincent de Paul, que saint François de Sales, on le sait, avait donné pour supérieur à ses Filles, et qui dirigeait la conscience de Mme de Miramion, la ramenèrent dans le monde, où elle déclara seulement qu'elle ne voulait plus vivre que pour remplir ses devoirs de mère de famille, en vaquant à ses exercices de piété et en s'occupant de bonnes œuvres.

Sous la direction de saint Vincent de Paul, son zèle et sa charité ne pouvaient manquer d'objets ni d'aliments, et jusqu'à sa mort, on la vit prendre part, « de sa tête et de sa bourse », — ce sont les expressions de Saint-Simon — aux plus saintes entreprises et aux plus pieuses fondations de son temps. Elle aida très libéralement saint Vincent de Paul à soutenir l'Hospice des Enfants trouvés. Pendant deux ans, elle nourrit, sur son patrimoine et entièrement à ses frais, sept cents pauvres qui avaient dû quitter l'Hôpital général où les fonds manquaient pour les entretenir. Elle venait ainsi au secours d'une des œuvres les plus chères à la duchesse d'Aiguillon, et nous

avons vu que celle-ci lui apporta, en échange, son concours, lorsque Mme de Miramion ouvrit aux jeunes repenties ce refuge que l'on cite à bon droit comme une des plus touchantes inspirations de la charité chrétienne au XVIIe siècle. C'est encore de concert avec la nièce de Richelieu, nous l'avons dit, qu'elle subvint aux besoins et aux dépenses de voyage des premiers évêques de la Société des Missions étrangères, qui se rendirent en Chine.

Elle fit plus encore : comme ces vénérables apôtres avaient besoin de se concerter entre eux et avec leurs futurs collaborateurs, pour assurer le succès de leur difficile ministère, Mme de Miramion leur offrit l'hospitalité dans son château de la Couarde, à dix lieues de Paris, et c'est de là, qu'après un séjour de plusieurs mois, et comblés des libéralités de leurs deux bienfaitrices, ils partirent, vers 1660, pour leur lointaine et sainte expédition.

Dix ans plus tôt, à l'époque de la Fronde, Mme de Miramion avait fait les plus généreux sacrifices pour soulager la détresse et les souffrances des victimes de la guerre civile. Une première fois, elle avait vendu un collier de perles, estimé 24.000 livres, dont le prix fut distribué aux pauvres de Paris ; l'année suivante, elle se défit d'une partie de son argenterie, au profit des malheureux habitants de la Champagne.

Mais l'œuvre qui lui tenait surtout au cœur, qui avait la plus grande part à ses largesses et occupait le meilleur de son temps, c'était la Communauté de la Sainte-Famille, qu'elle avait elle-même fondée, à laquelle elle réunit bientôt, sur leur demande, les religieuses de Sainte-Geneviève, et dont le but était de donner des maîtresses d'école aux enfants de la classe pauvre, et des gardes-malades expérimentées aux habitants de la campagne. Elle eut la consolation d'établir des maisons de ce pieux Institut à Paris, à Amiens, à La Ferté-sous-Jouarre.

C'est dans la maison de Paris, sur le quai de la Tournelle, qu'elle se retira lorsqu'elle eut achevé l'éducation de sa fille et après que celle-ci eut épousé le président de Nesmond. Elle prit alors la conduite de ces bonnes religieuses, qu'on appelait les Dames Miramionnes, et qui, malgré ses résistances et les efforts de son humilité, voulurent la conserver pour Supérieure

jusqu'à la fin de sa vie. C'est là que Bussy-Rabutin la revit, trente-six ans après l'extraordinaire événement que nous avons raconté.

Durant ce laps de temps, il avait fidèlement gardé le serment qui lui avait été imposé et qui avait dû singulièrement coûter à son orgueil. Il avait alors un procès dont l'enjeu était sa fortune presque entière. L'issue du procès dépendait du président de Nesmond, le gendre de Mme de Miramion. Bussy crut — et cette fois, il ne se trompa point — ne pouvoir trouver de meilleur appui que cette femme qui avait contre lui de si justes et si douloureux griefs. Il avait pour ami l'abbé de Choisy, cousin germain de Mme de Miramion : par son entremise, il obtint la permission de se présenter devant la Supérieure de la Sainte-Famille. Elle était bien changée depuis leur dernière rencontre. « Au lieu de cette jeune beauté, au regard doux et mélancolique, revêtue de soie et de dentelles, dit un des biographes de Mme de Miramion, auquel nous avons déjà fait plus d'un emprunt (1), il vit une femme forte, grosse, la tête enveloppée d'une grande coiffe, couverte d'une simple robe de laine grise, avec une large collerette de batiste non plissée, tombant sur ses épaules et, sur sa poitrine, une croix suspendue à une petite tresse de cheveux : c'étaient ceux de sa fille. Les yeux de Mme de Miramion avaient encore conservé de l'éclat, et les agréments de son visage n'avaient pas entièrement disparu sous l'embonpoint d'un double menton ; l'expression de ses traits, son maintien, son costume, tout en elle était dans une parfaite harmonie ; tout contribuait à exprimer l'absence de passions, la modération dans les désirs, et cette satisfaction intérieure, ce bonheur tranquille et doux, que procurent une conscience pure et la pratique des vertus. C'était dans toute sa personne un calme si profond, qu'il semblait que jamais aucune joie n'avait exalté son âme, qu'aucun chagrin n'avait contristé son cœur. »

A son aspect et devant cette espèce d'apparition, si peu d'accord avec l'image et les souvenirs que trente-six ans d'intervalle n'avaient pas effacés de sa mémoire, Bussy s'arrêta inter-

(1) Walkenaer : *loc. cit.*

dit, et il eut besoin d'être rassuré par le ton bienveillant avec lequel Mme de Miramion lui adressa la parole, pour se décider à s'avancer, s'asseoir et lui exposer l'objet de sa visite. Sa cause était juste ; Mme de Miramion le reconnut, et promit de parler à son gendre, de faire tout son possible pour le rendre favorable à Bussy qui, en effet, gagnait, peu de temps après, son procès.

Tout en vivant au milieu de sa Communauté du quai de la Tournelle, et de la vie de ses religieuses, Mme de Miramion ne laissait pas de reparaître quelquefois dans le monde, où l'appelait l'intérêt même de ses nombreuses et charitables entreprises, et où elle était toujours accueillie avec faveur et empressement, grâce à l'estime, au respect qui s'attachaient à sa personne, à ses vertus, à ses bonnes œuvres, grâce aussi à la considération dont jouissait sa famille et peut-être encore au souvenir lointain de sa jeunesse et du romanesque événement qui l'avait signalée.

Louis XIV, toujours si habile à discerner et à employer le vrai mérite, l'avait choisie pour être la distributrice de ses aumônes. Elle comptait parmi les personnes de piété du grand siècle, et Mme de Sévigné la qualifie de « Mère de l'Église ». Lorsqu'au mois de janvier 1889, les premières représentations d'*Esther* eurent lieu à Saint-Cyr, Mme de Maintenon désira que la seconde fût donnée, selon son expression, pour les *Saints*. Quelques jours plus tard, Mme de Sévigné, écrivant à sa fille, lui disait : « Le roi et toute la Cour sont charmés de la tragédie d'*Esther*. Mme de Miramion et huit Jésuites, dont le P. Gaillard était, ont honoré de leur présence la dernière représentation : enfin, c'est un chef-d'œuvre de Racine. Si j'étais dévote, j'aspirerais à le voir. »

Les dernières années de Mme de Miramion ne furent marquées que par la répétition constante des mêmes actes de vertu et de bienfaisance. Elle mourut à l'âge de soixante-six ans, regrettée et louée de tous. Dans une lettre à son cousin de Coulanges, Mme de Sévigné, après avoir énuméré tous les deuils récemment survenus à la Cour et dans le grand monde, ajoute : « Et pour Mme de Miramion, cette Mère de l'Église, ce sera une perte publique. » Saint-Simon ne parle pas autrement ; inscrivant à

sa date, dans ses *Mémoires,* la mort de Mme de Miramion qu'il appelle « une femme d'un grand sens et d'une grande douceur » : « Ce fut, dit-il, une véritable perte. »

Du moins, elle ne mourait pas tout entière : ses œuvres, sa communauté, lui survivaient avec le souvenir du bien qu'elle avait fait, des exemples qu'elle avait donnés, souvenir qui mérite d'être rappelé après plus de deux cents ans écoulés, pour l'honneur du siècle où elle a vécu et où elle apparaît au milieu d'un groupe assez nombreux d'âmes de la même trempe, et pour l'instruction — je ne voudrais pas dire pour la confusion — d'un temps où les cœurs sont peut-être moins hauts parce qu'ils sont moins chrétiens.

M. DEMIMUID,
Protonotaire apostolique,
Docteur ès lettres.

LE BIENHEUREUX CURÉ D'ARS

Le P. Gratry écrivait, il y a plus de quarante ans, que le Curé d'Ars « ne cessa de se donner d'âme et de corps, comme une Eucharistie, à la foule avide et serrée qui l'entourait et le pressait ». C'est bien l'exacte formule. Quiconque a lu attentivement les biographies du Bienheureux Vianney et surtout les dépositions au Procès Canonique ; quiconque a parcouru avec une curiosité émue les pages jaunies de ce *Cahier de mes Souvenirs,* écrit par une humble collaboratrice du célèbre curé et que publient en ce moment les *Annales d'Ars ;* quiconque a fréquemment médité sur cette vie sacerdotale ce fait d'Ars et ses conséquences, là-bas, dans le recueillement de la petite église, le délabrement suggestif du vieux presbytère, le calme profond du village perdu dans un coin des Dombes, où on peut entendre encore les survivants de plus en plus rares de la merveilleuse épopée pastorale, celui-là n'a pas d'autre impression.

Pour résumer en quelques pages cette existence à peu près surhumaine, et ramener à quelques traits caractéristiques la vie personnelle aussi bien que l'action publique de ce pasteur d'âmes au XIXe siècle, l'embarras de la plume est extrême. Tout un vaste cadre est devant l'observateur. Dans ce cadre moderne, un tableau représentant un personnage des temps héroïques de la Foi : un saint contemporain taillé à l'antique. Que mettre dès lors en relief ? Comment surtout adapter, en de courtes lignes, la physionomie du personnage à la thèse d' « Expérience Religieuse dans le Catholicisme » que veut établir cette Revue ?

L'abbé Monnin, son meilleur historien, celui dont aucun autre n'égalera jamais l'exactitude et le charme parce qu'il aimait son héros, vivait à ses côtés, comprenait sa mission pro-

videntielle, la portée mystique et sociale de son rôle a écrit, en justifiant son récit par la critique la plus exacte et la plus facile, que « sa présence était déjà une apparition de la vérité ». Pendant près de quarante années une multitude, où tous les milieux sont représentés et où les mentalités les plus contradictoires se confondent, défile devant cet homme, s'arrête subjuguée, tombe à genoux, reçoit humblement de sa bouche des paroles de résurrection et de vie. Le curé d'Ars, sur lequel tant de légendes s'établirent et dont certains, qui ne lurent jamais une ligne de ses sermons et ne connaissent pas le moindre trait authentique de son existence, écrivaient naguère qu'il avait fait, en un sens, plus de mal que de bien au clergé, le curé d'Ars fut en réalité, par cela seul qu'il exista tel quel, une apologie concrète et bien tangible de nos croyances. Le biographe, racontant son Évangile, pouvait dire de lui, comme le disciple du divin Maître si manifestement reproduit : « Ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons touché de nos mains, nous en rendons témoignage... »

Aussi bien la Rédaction de la *Revue de Philosophie* canalise l'encre du narrateur, diminue son embarras, lui assigne une fin en souhaitant « que cette monographie, sous une forme plus descriptive que théorique, fasse ressortir au premier plan la vie intérieure du prêtre dans l'Oraison, dans le Saint-Sacrifice, dans l'Office divin, et ensuite le zèle et l'activité apostoliques qui jaillissent spontanément de cette source intérieure ».

Pour remplir ce programme, il suffit d'interroger les témoins et de condenser leurs dépositions.

*
* *

Le Bienheureux Curé d'Ars et la Prière ? Nous avons écrit ailleurs ce chapitre suggestif. Devant le tribunal ecclésiastique un prêtre qui le connaissait bien s'exprima ainsi : « La prière était un des sujets qu'il traitait le plus souvent. Selon lui, l'homme est un pauvre qui a besoin de tout demander à Dieu. Il priait lui-même avec tant de ferveur que tous ceux qui l'écoutaient ou le voyaient demeuraient vivement touchés.

Tout alors dénotait en lui une intime union avec Dieu. C'était là surtout ce qui surprenait davantage les étrangers... Il recommandait de recourir à la prière dans toutes les tentations, les tribulations et autres peines de la vie : il prêchait d'exemple. Lorsqu'il était accablé par quelque difficulté, il allait prier devant le Saint-Sacrement, à l'autel de la Très Sainte Vierge et de sainte Philomène... » Son auxiliaire, l'abbé Toccanier, déclare : « Craignant de ne point bien remplir son ministère, il éprouvait de vives peines intérieures, mais alors il s'agenouillait devant le tabernacle et ne se relevait jamais sans avoir reçu quelque consolation. Il me disait que dans ses moments de peine, il se jetait aux pieds de Notre-Seigneur comme un petit chien aux pieds de son maître... » La baronne de Belvey, qui fut l'une des âmes les plus ferventes gravitant autour du saint curé, ajoute : « Le serviteur de Dieu ne mettait pas sa confiance en lui-même, mais uniquement en Dieu : de là, ses prières ardentes et continuelles, non seulement pour le bien spirituel de sa paroisse, mais encore pour l'extension de la Sainte Église et la conversion des pécheurs. » Un laïc, M. Pagès, dépose en ces termes : « Il disait que, durant la nuit, ses prières le reposaient des fatigues du jour. Je remarquais, avec les nombreuses personnes qui l'entouraient, que, travaillant incessamment au bien des âmes, il ne négligeait pas la sienne. Il se sanctifiait pour sanctifier les autres. Il avait acquis cette habitude des saints : sortir des entretiens avec Dieu quand il le faut, et retourner à Dieu par la prière dès qu'on le peut. Il satisfaisait ce besoin d'oraison par de continuelles élévations d'âme. Il consacrait un temps considérable à la prière, sans parler de celui qu'il employait à lire la vie des Saints... » Catherine Lassagne, le témoin qui l'observa de plus près, nous dit : « S'il comptait sur la grâce pour le salut des autres, il comptait encore sur elle pour son propre salut. Il ne négligeait aucun des moyens qui pouvait l'obtenir de Dieu. Il apaisait ce besoin par des élans ininterrompus, prolongeait l'oraison et demeurait de longues heures devant l'Eucharistie... » Enfin le F. Athanase, l'ancien directeur de son école, celui qu'il appelait son « camarade » tant leurs contacts étaient de tous les instants, parle ainsi : « Quand l'affluence des Pèlerins ne lui

permit plus de se livrer aux longues méditations, il choisit chaque matin un sujet d'oraison et il y rattacha tout ce qu'il accomplissait durant la journée... (1) »

En somme, pour abréger les citations, « la vie intérieure » du Curé d'Ars s'allumait à un intense foyer de méditation et de prière. C'est encore Gratry qui a souvent répété cette formule : « La prière est la respiration de l'âme, et quiconque ne prie pas ne vit plus. » Si l'abbé Vianney fut un « vivant », s'il communiqua, par son action, la vie à tant d'âmes, n'est-ce point parce qu'il se tint en rapport perpétuel avec Dieu, source infinie et indéfectible de vie, ce qui est le caractère essentiel de la prière ? Sa ferveur s'explique par ses propres paroles : « Voyez, mes enfants, le trésor d'un chrétien n'est pas sur la terre, il est dans le ciel. Eh bien ! Notre pensée doit aller là où est notre trésor. » Voilà la prière. Un élan vers les biens invisibles. Une conversation verbale ou mentale avec Dieu. L'humble curé trouvait des images superbes pour exprimer ce commerce : « Il y a deux cris dans l'homme : le cri de l'ange et le cri de la bête. Le cri de l'ange, c'est la prière ; le cri de la bête, c'est le péché. Ceux qui ne prient point se tournent vers la terre, comme une taupe qui cherche à faire un trou pour s'y cacher. Ils sont tout terrestres, tout abrutis, et ne songent qu'aux choses du temps... » Et encore : « L'homme qui prie est semblable à un aigle intrépide qui plane et s'approche du soleil. »

Au-dessus des formules routinières auxquelles font défaut l'attention et l'affection, il y a les paroles vénérables de la Liturgie qui, revenant sans cesse sur les lèvres du prêtre et douées d'une intrinsèque efficacité, vivifient sa foi, excitent sa ferveur, éclairent sa religion. Le Bréviaire est la Somme des illuminations sacerdotales. Par lui, si l'union d'intention avec le Verbe louant Dieu aux jours de son pèlerinage terrestre est sincère, se vérifie l'oracle de David : « Venez à lui, et vous serez éclairés ! »

Le Curé d'Ars ne l'ignorait pas. Chaque jour, à genoux sur le pavé de son église, sans aucun appui, il récitait le saint

(1) *Summarium*, pp. 133 et suiv.

office. C'est alors que les visiteurs s'empressaient pour le contempler à loisir. Son regard allait quelquefois vers le tabernacle, s'y fixait une seconde pendant qu'il disait les psaumes, et la lumière rayonnant de son visage semblait l'envelopper tout entier. La foule s'émerveillait. « Quelle félicité, me disait-il », raconte un témoin, « de pouvoir se reposer un peu des fatigues de la journée en récitant l'Office divin ! Quelle consolation de pouvoir prier le Bon Dieu ! Sans cela la vie ne serait pas supportable ! » Il aimait tellement le bréviaire qu'il le portait constamment sous son bras. Comme je lui en demandais la raison, il me répondit : « Le bréviaire est mon fidèle compagnon, je ne saurais aller quelque part sans lui. Est-ce qu'on n'obtient pas des grâces particulières en lisant la Sainte-Écriture? Le bréviaire comprend ses plus beaux extraits avec d'admirables prières. » Le F. Athanase ajoute : « Quand, au nom de l'Évêque, le missionnaire, apitoyé par son épuisement, lui commandait d'omettre la récitation du bréviaire : « Il est ma seule consolation ! » répondit-il.

N'était-il pas ainsi dans le vrai rôle sacerdotal? Les peuples veulent le prêtre tel. Ils ne lui contestent presque jamais aucun droit sur eux, quand ils le reconnaissent vraiment homme de prière, homme de Dieu. Ils pourront se soustraire à son action et haïr son symbole, ils subiront quand même son prestige d'intercesseur. Que pourrait-il être à leurs yeux ? Un administrateur habile, un savant érudit, un diplomate avisé ? Rien de tout cela n'attire la grâce d'En-Haut ou la confiance des âmes. A l'un de ces prêtres fondateurs d'Œuvres et réclamistes dont la légion s'est accrue depuis, le Bienheureux disait : « Mon ami, faites moins de bruit dans les journaux et faites-en davantage à la porte du tabernacle. » Sans doute, c'est un fait établi, Dieu l'éclaira souvent d'une façon extraordinaire et miraculeuse, mais il demeure également incontestable qu'il trouva dans la prière l'inspiration de ses attitudes, de ses entreprises, de ses décisions. « Où avez-vous appris la théologie ? » lui demanda-t-on un jour. Il montra son prie-Dieu. — « Quel maître avez-vous eu ? » « Le même que saint Pierre », répondit-il. Il était de la religion de saint Vincent de Paul qui disait : « Donnez-moi un homme d'oraison, et il sera capable de tout. »

On sait de quoi fut capable le curé d'Ars dans la direction des âmes, la résistance aux prétentions de certains privilégiés de la fortune et du pouvoir, l'amour des humbles. On a lu, dans son histoire, quelle sérénité il opposait aux injustices, aux calomnies, aux vexations et, encore qu'il fût d'une nature impressionnable et très vive, comment il savait se maîtriser, au point de provoquer sitôt après des éruptions sur tout son corps, pour embrasser ses insulteurs. Ces attitudes étaient le fruit de son oraison. Il les considérait en Jésus-Christ lui-même, « le Livre Glorieux », comme Catherine de Sienne l'appelait.

Lorsqu'on examine attentivement la fécondité du ministère pastoral de M. Vianney et, sans parler du prodigieux mouvement provoqué jadis autour de lui, la forte et très permanente empreinte religieuse dont il marqua sa bourgade ; lorsqu'on séjourne assez souvent et assez longuement dans cet « îlot de sainteté », pour former en connaissance de cause un jugement définitif, la conviction de Donoso Cortès, le saint diplomate, s'impose : « Je crois, a-t-il écrit, que ceux qui prient font plus pour le monde que ceux qui combattent, et que si le monde va de mal en pis, c'est qu'il y a plus de batailles que de prières. »

*
* *

Pour bien découvrir « la source intérieure » d'où jaillirent son zèle et son activité apostolique, il faudrait dire ici la place que tenait dans la vie du Curé d'Ars le culte de Notre-Seigneur Jésus-Christ. La pensée du Maître était constamment dans son esprit. Au milieu de tous ses travaux et de ses innombrables épreuves un élan ininterrompu vers Lui remplissait son cœur d'allégresse. Pour M. Vianney, Jésus était le Maître qui l'avait appelé dans les champs de Dardilly pour le faire pêcheur d'hommes, le Docteur qui l'instruisait par son Église et d'intimes lumières, l'Ami dont le commerce remplissait ses jours d'un inénarrable charme, le Juge futur dont la puissante miséricorde lui fournissait d'infaillibles moyens pour préparer lui-même une sentence de vie. Afin d'apprécier l'intensité de son bonheur, il suffit de prêter l'oreille : « O Jésus ! s'écriait-il,

vous connaître, c'est vous aimer !... Si nous savions comme Notre-Seigneur nous aime, nous mourrions de plaisir ! Je ne crois pas qu'il y ait des cœurs assez durs pour ne pas aimer en se voyant tant aimés... C'est si beau la charité ! C'est un écoulement du Cœur de Jésus qui est tout amour... Le seul bonheur que nous ayons sur la terre c'est d'aimer Dieu et de savoir que Dieu nous aime... » On ne peut tout citer. Disons toutefois que le Curé d'Ars contemplait habituellement Jésus-Christ dans la sainte Eucharistie. Le Sacrement et le Sacrifice de l'autel étaient le thème le plus fréquent de ses prônes, de ses homélies, de ses conversations. L'on a pu dire à juste titre, et on en voit la claire démonstration dans la trame d'un petit livre, *Méditations Eucharistiques,* composé des extraits de ses écrits et de ses catéchismes, qu'il avait la passion de l'Eucharistie. L'intensité d'un tel amour se révèle en ces étonnantes paroles :

« Après la consécration, quand je tiens dans mes mains le « très saint corps de Notre-Seigneur et que je suis dans mes « heures de découragement, ne me voyant digne que de l'Enfer, « je me dis : « Ah ! si du moins je pouvais l'emmener avec « moi ! l'Enfer serait doux près de Lui : il ne m'en coûterait « pas d'y rester toute l'éternité à souffrir si nous y étions « ensemble... Mais alors il n'y aurait plus d'enfer : les flammes « de l'amour éteindraient celles de la justice... »

Ne croirait-on pas lire une des plus belles pages de sainte Thérèse ? Aussi bien ce n'est point la première fois que ces constatations s'imposent. Souvent la parole du Curé d'Ars démontra que la pureté du cœur arrive à la Vérité et la formule aussi facilement que l'effort du génie. Bien avant eux l'humble catéchiste avait exprimé sur le mystère eucharistique des pensées que nous retrouvons éloquemment développées aujourd'hui, et présentées comme des arguments non médiocres, chez d'éminents apologistes. Il disait par exemple : « Ce que l'homme n'aurait pu imaginer, Dieu l'a fait. Ce que l'homme ne peut pas dire ni concevoir, et qu'il n'eût jamais désiré, Dieu, dans son amour, l'a dit, l'a conçu, l'a exécuté. Eussions-nous jamais osé dire à Dieu de faire mourir son fils pour nous, de nous donner sa chair à manger et son sang à boire ? Si tout

cela n'était pas vrai, l'homme aurait donc pu imaginer des choses que Dieu ne peut pas faire ; il serait allé plus loin que Dieu dans les inventions de l'amour ?... Ce n'est pas possible... »

Catherine Lassagne écrit, dans son Mémoire inédit, que M. Vianney « revenait souvent dans ses instructions sur le bonheur que nous avions de posséder Jésus-Christ présent dans la Sainte-Eucharistie ; il en parlait avec tant d'onction et de bonheur ; souvent son cœur était si attendri qu'il ne pouvait achever ses mots : ses larmes suppléaient... »

Pertinand, l'instituteur d'Ars, dit à son tour : « Dans le début de son ministère à Ars, il se rendait régulièrement à l'église vers quatre heures du matin. Il restait en adoration devant l'autel jusqu'au moment de la messe qu'il célébrait à sept heures. Il se tenait à genoux et sans appui. De temps à autre, il regardait le tabernacle avec une expression qui faisait croire aux assistants qu'il voyait Notre-Seigneur. Il passait dans l'église une grande partie de la journée. Il aimait parler de l'Eucharistie et revenait avec joie sur ce sujet. A la façon dont il s'exprimait, on comprenait combien il aimait Notre-Seigneur caché sous les espèces sacramentelles. » Mme des Garets assure que lorsqu'il célébrait la messe « l'expression de son visage était telle qu'instinctivement on regardait ses pieds pour voir s'ils touchaient réellement la terre ». Tous les témoins insistent sur l'éclat qu'il voulait donner à la solennité de la Fête-Dieu. Il fit des frais considérables pour l'érection des reposoirs et le costume des enfants, dont il s'occupait lui-même. Il portait toujours l'ostensoir. — « Vous devez être bien fatigué, Monsieur le Curé ? » — « Oh ! non, je portais Celui qui me porte ! » Parfois, harassé de travaux et de jeûnes, il disait : « O Jésus ! soutenez celui qui vous soutient ! »

Écoutons l'abbé Monnin : « J'ai vu très souvent M. Vianney à l'autel et je partage l'opinion de ceux qui croyaient que le Serviteur de Dieu voyait Notre-Seigneur. Il n'est pas possible de rencontrer un visage exprimant mieux l'adoration ; le cœur, l'âme, les sens semblaient absorbés. On ne pouvait surprendre une seconde de distraction dans sa prière. Au milieu de la foule et sous tant de regards fixés sur lui avec une persistance

indiscrète, il communiquait avec Notre-Seigneur aussi librement que s'il eût été dans la solitude la plus profonde. Les larmes étouffaient sa voix qui arrivait à peine à l'oreille des assistants. M. Vianney n'était ni trop lent, ni trop précipité au saint autel, consultant plutôt l'utilité de tous que son inclination particulière. Au seul moment de la communion, il était plus long que les autres prêtres. Il y avait alors un mystérieux colloque, entre le Christ et son serviteur, qui se trahissait extérieurement. Après un instant d'ardente contemplation, il consommait les saintes espèces et continuait les prières (1). »

On comprend par là cette réflexion d'un prêtre : « Beaucoup de personnes étaient encore plus touchées de le voir à l'autel que d'entendre ses instructions. »

Il faudrait dire ici comment le curé d'Ars unit ses immolations de toute sorte à l'immolation de Jésus-Christ sur le Calvaire et sur l'autel. Comme Crispin de Viterbe qui ne savait lire que dans le Crucifix, comme Paul de la Croix qui lui adressait des hymnes d'amour, comme le P. Jean de Fonfroide qui, dans le silence du cloître, eut tant de ressemblance avec lui, notre saint répétait souvent : « Union avec Jésus-Christ ; union avec la Croix : voilà le salut... La Passion de Notre-Seigneur est comme un grand fleuve qui descend d'une montagne et ne s'épuise jamais. »

Mais ces choses sont connues. On sait quel martyre il s'infligea lui-même, comment il accepta la persécution des hommes, avec quel abandon il se livra à la volonté crucifiante de Dieu. Car, s'il fut l'objet de l'enthousiasme des foules, il ne vit jamais l'immense bien accompli par son action personnelle et ses exemples conquérants. Longtemps, il douta de son salut et la Providence le laissa aller jusqu'aux tentations du désespoir. Mais alors des voix célestes lui prêchaient intimement les indéfectibles espérances...

*
* *

Le ministère quotidien ainsi exercé, la ferveur de sa vie inté-

(1) *Summarium*, p. 115.

rieure, ce don eucharistique de lui-même à quiconque l'abordait, l'accent apostolique de sa parole au confessionnal ou dans la chaire, l'orientation voulue de tous ses entretiens vers l'ordre surnaturel, donnaient à ce pasteur un extraordinaire prestige. Les interventions célestes, sanctionnant sa vertu, encourageaient mais ne déterminaient pas le concours inouï de pèlerins vers lui. C'est principalement parce que l'on entrevoyait en cet homme la présence de l'Esprit-Saint que, de tous côtés, les fidèles et les pécheurs accouraient. « Jamais je n'ai vu Dieu de si près ! » s'écriait Jasmin, le grand poète gascon. Le cadre de cette étude ne permet point l'examen des résultats paroissiaux connus de tous. Ils demeurent la meilleure démonstration de ce que peut, même aux champs, un véritable pasteur d'âmes. Le curé d'Ars ne fut pas exclusivement, comme certains s'appliquent à le faire croire, un contemplatif et un mystique. Mais, très positif et très pratique, comme le sont les vrais mystiques, encore que cela ressemble à un paradoxe, l'on peut dire qu'il demeure le précurseur de tous les hommes d'Œuvres contemporains. Il trouvait, dans la connaissance profonde de la religion et la considération de la faiblesse humaine, la vision nette des besoins du siècle et des moyens efficaces pour conduire ou ramener les esprits vers Dieu. C'est lui qui encouragea et bénit la plupart des grandes initiatives apostoliques modernes. Tous les fondateurs d'Instituts et d'Associations allèrent lui demander le mot décisif et l'oracle rassurant. A Ernest Hello et Georges Seigneur, il préconisa l'importance et le rôle de la Bonne Presse. Il découragea et rappela au bon sens un grand nombre d'esprits inquiets qui lui soumettaient des projets chimériques, confondaient la fébrilité avec l'action, avaient surtout besoin de se réformer eux-mêmes avant de transformer les autres. Et ce rôle de conseiller, d'inspirateur, d'initiateur parfois, il le remplit durant près de quarante années, humblement, simplement, et d'ordinaire avec infiniment de tact, d'esprit et d'humour. Les vues surnaturelles, bien loin de fermer ses yeux aux réalités ambiantes, agrandissaient très logiquement ses conceptions : « Au sortir d'une entrevue avec M. Vianney, un homme d'une grande distinction écrivait : « Nous avons été dans l'admiration de l'esprit *progressif* de

« votre Saint. Rien de tel que la sainteté pour élever très haut « les idées du plus humble des hommes (1). »

Marquons bien que, sur le terrain des Œuvres, il prêcha d'exemple. La première et la plus décisive lui parut être la visite pastorale, générale et fréquente, de ses paroissiens. Avec une grande affabilité, sans importunité ni vulgarité, il la pratiqua très fructueusement. On vit bientôt qu'il vivait seul et sans famille pour être de la famille de tous. A cette Œuvre qu'aucune autre ne supplée, il ajouta une « Providence » pour les orphelines abandonnées de la Dombe, des écoles de garçons et de filles. A toutes les initiatives de relèvement moral et d'amélioration matérielle, il eut à cœur de participer.

L'exercice de sa fonction, tel qu'il le comprenait, était du reste, à ce double point de vue, le plus puissant facteur. Quel prestige et quelle action sociale n'exercerait pas un clergé résolument orienté comme le curé d'Ars ! Quelles bénédictions lui viendraient de Dieu et des hommes !

Ceux-ci ne ménagèrent pas les leurs au saint prêtre. La plupart des illustrations contemporaines allèrent le regarder et l'entendre. Combalot s'écriait : « Est-il possible que j'aie laissé blanchir ma tête sans venir le voir ? Oh ! je reviendrai ! je reviendrai ! » Et Mgr Dupanloup répétant sans cesse : « C'est lui qui a donné le plus de lumière à mon âme ! » La rencontre de Lacordaire et du Curé d'Ars peut servir de thème à une étude spéciale. Les deux apôtres, j'allais presque dire les deux saints, prédestinés l'un et l'autre à ramener les intelligences à Dieu dans la première moitié du dernier siècle, s'embrassèrent un jour, dans le modeste village, comme le firent jadis Dominique de Gusman et François d'Assise...

*
* *

Pour conclure, nous permettra-t-on quelques remarques pratiques? Pie X, dans l'*Exhortatio ad Clerum*, écrivit une véritable biographie du Curé d'Ars. Dans ce vaste cadre des obligations et des vertus sacerdotales, pour les concrétiser en quelque sorte et les mettre en un vivant relief, c'est l'humble

(1) Monnin : *Le Curé d'Ars*, tome II, livre V, chap. II.

curé du département de l'Ain qu'il évoqua. « Je l'avais sans cesse devant les yeux en écrivant ces pages », disait-il lui-même à l'évêque de Châlons. Écoutons le Souverain Pontife : « Il en est qui pensent et même qui professent que la gloire du prêtre consiste tout entière dans une dépense sans réserve à l'utilité des autres. N'ayant presque aucun souci de ces vertus — qu'ils appellent *passives* — par lesquelles l'homme se perfectionne lui-même, ils veulent concentrer toute son énergie et tous ses soins dans l'acquisition et l'exercice d'autres vertus, qu'ils nomment *actives* (1). »

Germes d'illusion et de perdition ! ajoute textuellement le Pape. Léon XIII, d'illustre mémoire, parlait de même (2).

C'est là une évidence expérimentale et de sens commun. Le travail sur soi, la culture intensive et assidue de notre être intérieur, le développement constant, si l'on peut ainsi parler, de notre personnalité morale, tels sont les principes indiscutables, non seulement de progrès individuel, mais encore de progrès social, de grandeur religieuse et nationale. Les moins clairvoyants parmi les observateurs le reconnaissent. Il suffit de penser et de se souvenir.

Les époques où fleurissaient les vertus *passives* furent celles où se multipliaient les esprits vigoureux, les grands génies, les réformateurs célèbres, les soldats héroïques, les fondateurs audacieux, les saints incomparables.

Alors, au fond des cellules, on écrivait avec des plumes que l'on eût cru tenues par des anges, tant les principes étaient ardus et les conclusions lumineuses, d'admirables Sommes Théologiques, des livres comme l'*Imitation,* monuments de psychologie profonde, de mystique pénétrante, de bon sens hors pair ; des traités si solides, si inépuisablement doctrinaux que les plus vastes intelligences s'y éclairèrent pendant des siècles. Et du cerveau d'artistes qui méditaient habituellement, prenaient volontiers la discipline, jeûnaient et priaient, sortirent ces merveilleuses cathédrales que l'on exalte de plus en plus, où les amis de la beauté et de la majesté architecturales conduisent aujourd'hui la jeunesse pour lui démontrer que le génie ne date pas seulement de l'activité de 89...

(1) *Exhort. ad cler.*
(2) *Ep. Testem benevolentiæ,* 22 janvier 1899.

Faites lire à tous ces fiévreux la magistrale « Introduction à l'Histoire des Moines d'Occident », par Montalembert, et même tout ce grand ouvrage. Ils apprendront là tout ce que peuvent accomplir pour leur propre « utilité », et pour celle de leurs frères, sur tous les terrains de l'action intellectuelle, morale, littéraire, scientifique, artistique, économique, agricole, en un mot, religieuse et sociale, ces contemplatifs, ces priants, ces sacrifiés.

Oui, illusion, ou plutôt erreur historique que cette distinction arbitraire de vertus passives et actives. Déperdition, possible et facile, de forces très réelles. Qui ne connaît la soif qu'a l'âme sérieuse de se recueillir, de ramasser ses énergies dispersées, de se garder contre l'éparpillement banal et, dans ses aspirations et ses œuvres, de tout ramener à l'unité de la vie ? Du travail accompli au dedans et des considérations mystiques, aller au travail extérieur, à l'action commune en lui apportant des ressources insoupçonnées de caractère, de résistance, de lucidité, voilà la théorie vraiment philosophique et surtout chrétienne. Orientez différemment les âmes, en particulier les âmes sacerdotales, vous procurerez, sous motif de zèle, d'incalculables pertes d'énergies, des entreprises moins pondérées que fébriles, une anémie morale qui va de pair avec un épuisement physiologique, des extériorisations improductives, parce que le souffle qui les inspire est insuffisamment nourri et trop court.

Quelle est donc l'œuvre concrète et finale de ces vies tout en dehors, en démarches, en visites, en réceptions, en préparations, en correspondances, en réclames, en veillées prolongées, en « vertus actives », quand les « vertus passives » de réflexion, d'oraison, de renoncement pratique, sont forcément contrariées ? L'inopportune et habituelle extériorisation a tari les sources de la vraie vie. Dans une biographie connue, Gratry en cite, pour les prêtres surmenés, un exemple saisissant. Nous en pourrions fournir bien d'autres. Celui du Curé d'Ars, l'homme par excellence des « vertus passives », suffit pour les condamner.

† J.-L. MONESTÈS,
Évêque de Dijon.

UN SAUVAGE CONVERTI, MATAAFA

Josefo Mataafa, le grand Chef de Samoa, est mort à Mulinuù (Apia) le 6 février 1912. On dit qu'il avait près de 90 ans, un âge qu'atteignent rarement les naturels de ces îles.

Sa renommée avait depuis longtemps franchi les limites des archipels Océaniens; d'ailleurs des hommes éminents qui l'ont bien connu n'hésitent pas à proclamer que « par la noblesse de son caractère et par ses talents, Mataafa aurait pu se faire un nom en n'importe quels temps et en n'importe quel pays (1) ». Nous nous contenterons de décrire ici un trait de sa physionomie, dont on ne peut contester la prédominance : une foi religieuse très vive et moralement féconde.

Né en plein paganisme — les Protestants n'arrivèrent à Samoa que 8 à 10 ans après sa naissance — Mataafa mena d'abord la vie d'insouciance et de volupté qui était celle des jeunes chefs de son pays. C'est à partir de son baptême qu'il devint, par sa docilité à la grâce, l'homme et le chrétien dont on chercherait vainement l'égal dans les îles du Pacifique.

Qu'était Mataafa avant sa conversion ? Quels motifs le déterminèrent à devenir catholique ? Que fut-il après son baptême ? — Répondre à ces questions sera constater une fois de plus la puissance de transformation de la foi et de la piété chrétienne dans les âmes, indépendamment des influences de race et de milieu.

I

MATAAFA AVANT SA CONVERSION

Cette première époque de la vie de Mataafa est assez ignorée, surtout en ce qui concerne ses sentiments religieux.

(1) Paroles du Dr. Solf, ancien gouverneur de Samoa et actuellement Ministre des Colonies allemandes au Reichstag.

Lorsque vers 1830 le protestantisme fit son apparition à Samoa, un bon nombre d'indigènes se dirent et peut-être se crurent protestants. Mais, au témoignage du premier historien de ces missions, M. Turner (1), il s'en faut que tous aient embrassé avec enthousiasme la nouvelle doctrine. « Le grand nombre se trouvait bien de tout ce qui autorise le péché et n'avait nul souci de changer de cœur et de vie. » D'ailleurs on n'eut pas plus tôt appris le succès des premiers venus qu'une nuée de prédicants s'abattit sur ces plages. Aventuriers qui s'improvisaient missionnaires, leur religion consistait en quelques sentences de la Bible qu'ils portaient toujours avec eux, mais elle ne s'inquiétait guère des vices enracinés dans les cœurs. L'immoralité sous toutes ses formes paraissait négligeable à ces nouveaux apôtres, et leur doctrine s'amalgamait sans peine avec l'ancienne religion du pays, religion grossière qui tenait à la fois du brahmanisme et de l'idolâtrie, et surtout religion indulgente pour les mœurs.

Quelle influence ce Protestantisme extravagant exerça-t-il sur Mataafa ? Il semble bien qu'avant sa conversion au catholicisme les préoccupations religieuses n'ont pas joué un grand rôle dans son existence. Issu de la noble lignée des Toupoua qui a donné à Samoa la plupart de ses rois, il ne pensait qu'à jouir des privilèges de sa haute origine : vie d'oisiveté, de vagabondage, de volupté surtout. Les mœurs païennes de ce temps ne laissaient guère au jeune chef la liberté de suivre une autre voie, sa grandeur et sa renommée dépendant surtout du nombre de ses femmes.

On dit que Mataafa en a eu plus de cent. Les conquêtes lui lui étaient faciles, car aux avantages de la naissance il joignait un extérieur remarquable qui l'a toujours fait considérer comme l'un des plus beaux hommes de Samoa. Voici le portrait qu'en a laissé un missionnaire : « Sa taille dépasse la moyenne, mais tout en lui est bien proportionné. Il a le front haut, des yeux pleins de douceur qui reflètent sa belle intelligence et la bonté de son cœur, des yeux cependant qui jettent parfois de terribles éclairs. On remarque un peu de lenteur

(1) *Nineteen Years in Polynesia.* Chapitre XI, fin.

dans sa démarche et dans toutes ses manières : Mataafa prend toujours son temps avant de parler et d'agir. Plusieurs fois des officiers de marine m'ont exprimé leur admiration pour son air vraiment distingué et l'un des premiers mots qui s'échappaient de leur bouche est celui-ci : Quel bel homme (1) ! »

Si l'on ajoute à cela une réputation très méritée de force, d'adresse et de courage, il sera facile de comprendre pourquoi Mataafa fut un objet d'ambition pour beaucoup de jeunes filles à Samoa.

D'ailleurs il ne dédaignait pas de profiter de ces avantages au détriment de ses rivaux, et l'une de ses équipées de jeune homme est restée célèbre.

Dans un village d'Upolu, on avait préparé des fêtes magnifiques pour célébrer le mariage d'un grand chef de famille royale, adversaire de Mataafa, avec la « taupou » (vierge) du pays.

Pendant que les nombreux invités, attendant l'heure où les fiancés se présenteraient devant le ministre, échangeaient des discours, deux légères embarcations s'avançaient prudemment dans la direction du village. C'était Mataafa qui, connaissant les secrètes inclinations du cœur de la jeune fille, avait résolu de l'enlever. Entreprise périlleuse dont l'échec aurait entraîné la mort des ravisseurs ! Pour ne pas donner l'éveil, deux jeunes gens, abandonnant leur bateau, gagnèrent la côte à la nage et réussirent à révéler à demi-mot le but de leur mission : « Mataafa t'attend à tel endroit ». La demoiselle ne se fit pas prier et fut bientôt au rendez-vous. On vit les bateaux s'éloigner à force de rames, emportant la fiancée. Il était trop tard, toute poursuite devenait inutile. Quelle victoire pour Mataafa et ses amis ! Quelle humiliation pour le parti rival !

Jusqu'à son baptême, Mataafa resta polygame. Décidé à embrasser la religion catholique, il conservait encore cinq de ses femmes ; et le missionnaire assistait au spectacle assez singulier de ces dames toutes protestantes, venant régulièrement, par ordre du maître, arracher la mauvaise herbe de son champ.

Enfin la grâce triompha et Mataafa annonça sa résolution

(1) Mgr Broyer, alors missionnaire à Aleipata.

de changer de vie. Il fut baptisé et, le même jour, marié à une jeune fille de Tutuila nommée Elisabeth qu'il aimait depuis longtemps. Jamais ménage ne fut plus uni et plus heureux. Mataafa affectait de mépriser les vieilles coutumes samoanes qui ne donnent à la femme qu'un rang secondaire, et il faisait de son Elisabeth la vraie compagne de sa vie sans craindre de lui témoigner, même en public, les marques de son estime et de son affection.

Elle mourut encore jeune, et son mari, voulant lui rester fidèle par-delà la tombe, promit de garder la continence jusqu'à la fin de ses jours.

Plus de dix ans après la mort de sa femme, Mataafa faisait réciter chaque soir dans sa famille une dizaine de chapelet pour le repos de son âme, et plusieurs fois on l'a surpris agenouillé près de sa tombe, le visage baigné de larmes.

II

LES MOTIFS DE SA CONVERSION

Tel fut Mataafa avant de recevoir le baptême. Peu soucieux de religion, il menait la joyeuse vie que les mœurs du temps rendaient presque obligatoire dans les familles de chefs, et réalisait pleinement l'idéal de la génération semi-païenne qui le vit naître. Comment se décida-t-il à sortir de ce milieu hérétique et païen dans lequel il avait toujours vécu ? Sa conversion paraît due pour une large part à un exemple qui lui fut donné et à une série d'observations personnelles.

Ce noble exemple, il le trouva dans la conduite de son oncle l'ancien Mataafa, plus connu sous le nom de Tuiatua, que plusieurs auteurs donnent à tort comme son propre père (1). Ce Mataafa Tuiatua qui ne régna pas, comme son neveu, sur tout l'Archipel, mais seulement sur une province (Atua), est un autre exemple frappant de la transformation d'une âme païenne par la grâce.

(1) R. P. Monfat : *Les Samoa.* Introduction, p. x ; et Mgr Elloy, p. 216 (Lyon, Vitte). F. Albert : *Mataafa, der Held von Samoa*, p. 11 (Strasbourg, Le Roux et Cie).

C'est lui que la Providence avait destiné à recevoir les missionnaires catholiques à Samoa. Surpris par la tempête dans un voyage à l'île de Tutuila, il fut emporté très loin en haute mer, et ce ne fut qu'après plusieurs jours de mortelle angoisse qu'il vit paraître une terre à l'horizon : c'était Wallis. Le roi lui fit bon accueil et lui donna une pirogue pour regagner son pays. Tuiatua avait le cœur trop noble pour oublier un bienfait et lorsque, quinze ans plus tard, les premiers missionnaires Maristes débarquèrent à Apia, se recommandant de l'amitié du roi de Wallis qui envoyait lui-même à son ancien protégé un chapelet avec des lettres pressantes, ils trouvèrent dans le chef samoan un protecteur et un ami.

Cependant il montra d'abord peu d'empressement pour le baptême. Comme tant d'autres, il avait embrassé le protestantisme sous réserve de vivre à sa fantaisie, et il comprenait fort bien que la religion catholique est moins accommodante. Mais il finit par céder aux instances des missionnaires, et lorsque l'eau régénératrice coula sur son front, il était fortement résolu à vivre en vrai chrétien.

Le nouveau baptisé apporta dans l'exercice de la religion cette nature sauvagement énergique qui marquait tous ses actes et qui l'avait fait craindre dans tout Samoa. On montre encore dans son village le précipice où il jetait ceux qui avaient enfreint ses ordres. Pour réparer sa vie de péchés, il promit à Dieu de garder la continence jusqu'à son dernier jour. Quiconque connaît un peu les mœurs samoanes n'hésite pas à témoigner de l'héroïcité d'une pareille promesse. C'est pour se mettre à l'abri d'une rechute et en vertu d'une mauvaise interprétation du passage de S. Matthieu, XIX, 12, sur la virginité, qu'il n'hésita pas à porter la main sur lui comme l'avait fait autrefois Origène. Il faillit en mourir.

Dur pour lui-même, Tuiatua ne ménageait guère les autres. Selon la coutume des rois de Samoa il avait sa cour d'honneur composée de nobles jeunes filles de sa parenté. Il les réunissait à certaines heures déterminées pour prier et chanter des cantiques ; lui-même s'était chargé de leur éducation religieuse, et malheur à qui semblait manquer d'empressement ! Le jour, on patientait encore ou bien l'on trouvait quelque moyen de se dérober, mais lorsque vers minuit Tuiatua, après avoir

réveillé son monde, commençait la récitation du rosaire, les mines s'allongeaient souvent de façon désespérante et l'on ne répondait plus aux « Ave Maria ». Mais le terrible chef ne dormait pas, et chaque fois qu'une tête s'inclinait, lourde de sommeil, la longue gaule dont il était armé s'abattait vigoureusement sur la délinquante, la rappelant au devoir.

Le missionnaire s'efforçait de modérer ce zèle excessif, et ne laissait échapper aucune occasion de rappeler à son néophyte la mansuétude évangélique. Celui-ci demandait humblement pardon, mais ne manquait pas d'ajouter : « Aie patience à mon égard, là où je ne fais que frapper à présent je tuais autrefois. » Il n'y avait qu'une personne qui eût droit de tout dire et qui toujours trouvait grâce devant lui : c'était le Père. Tuiatua voyait en lui le représentant de Dieu et lui témoignait une affection et une docilité d'enfant. A cet esprit de foi, il joignait une dévotion remarquable envers la Sainte Vierge. En s'éveillant il suspendait trois chapelets à son cou. De bon matin, il disait le premier et le mettait de côté, un peu plus tard le second qui allait rejoindre le premier, et réservait le troisième pour le soir. C'était sa manière un peu originale de dire le rosaire en entier, sans possibilité d'en omettre une partie.

Sa mort fut vraiment édifiante. Sentant approcher la dernière heure, il fit ses recommandations à ceux qui l'entouraient, les priant de vivre dans la concorde et surtout d'être bien fidèles à la religion, puis il ordonna de le laisser seul avec le prêtre. Il mourut en invoquant les noms de Jésus et de Marie. Le missionnaire qui l'a le mieux connu et qui l'a assisté dans son agonie est persuadé que Tuiatua n'a jamais perdu l'innocence baptismale.

Il est certain que les paroles et l'exemple de cet homme de bien eurent une influence considérable sur la conversion de Mataafa. Depuis plusieurs années, il vivait près de lui, et un lent travail de transformation s'opérait en son âme. Nourri dès son enfance des préjugés que le protestantisme avait accumulés contre la religion catholique, il ne tarda pas à en constater l'inanité, lorsqu'il vit de près ces missionnaires tant calomniés. Peu à peu, une comparaison entre les deux religions s'établissait dans son esprit et, comme il était doué d'une intelligence

pénétrante, et d'un jugement très sûr, Mataafa fut frappé de l'inconsistance de l'hérésie et de la cupidité de beaucoup de ses ministres.

Voici un fait dont il fut témoin et qui commença à ébranler un peu sa foi dans la dignité et le désintéressement du protestantisme à Samoa. Peu de temps après sa conversion, Tuiatua, son oncle, reçut la visite des ministres qui essayèrent de le détourner de sa résolution. A quoi pensait-il donc ? Ne savait-il pas que le « lotu » du Pape est la religion qui mène droit à l'enfer ? Tuiatua qui ne goûtait guère ce langage ne répondit rien, mais, pour montrer son dédain, il se mit à causer de choses indifférentes avec ses voisins. Le ministre, voyant le peu de succès de son éloquence, conclut par la requête suivante : il comprenait bien qu'après tout chacun est libre de sauver son âme comme il l'entend, seulement que Tuiatua ne refuse pas d'assister à la grande collecte pour le culte qui aurait lieu dans quelques jours. Sa seule présence serait un gage assuré de succès.

Le chef samoan promit de s'y rendre. Il y avait bien la question de l'offrande qui créait quelque difficulté, mais les ministres en trouvèrent la solution en remettant deux livres sterling à leur invité. Celui-ci les jeta à son neveu Mataafa, alors âgé de 25 ans, en lui disant : « Tu es de cette religion-là : c'est à toi de porter l'offrande, pour moi il suffira bien que je donne un discours. »

Lorsque les quêteurs se furent installés, chacun attendait que le roi s'avançât le premier, mais celui-ci restait tranquillement à sa place. On commençait à chuchoter et à s'agiter, quand un voisin obligeant lui fit remarquer qu'il s'agissait de son offrande. « Mon offrande ? répondit-il à haute voix. Ah ! vous voulez parler des deux pièces d'or que m'ont remises les ministres ? Elles sont entre les mains de mon neveu, qu'il les mette lui-même dans l'escarcelle. » L'heure du discours arriva et Tuiatua qui eut l'honneur de parler le premier crut bon de rappeler à l'assemblée la vanité des richesses et la brièveté de la vie. Les ministres trouvèrent sans doute le thème de la harangue assez mal choisi, mais ce fut bien autre chose lorsqu'ils entendirent le royal orateur employer les mots les plus

vulgaires et inviter, par exemple, cette assemblée protestante à se préparer avec soin à bien « crever ». A Samoa, plus que partout ailleurs, parler ainsi c'est se moquer de son monde. Telle était, sans doute, l'intime pensée de Tuiatua ; en tout cas, il avait trouvé le vrai moyen de n'être plus jamais invité aux collectes.

Plusieurs faits analogues et les variations perpétuelles du protestantisme à Samoa firent peu à peu l'opinion de Mataafa qui l'exprimait ainsi jusqu'à sa mort à qui voulait l'entendre : « Le *lotu Tahiti* n'est pas une religion ; c'est une entreprise matérielle. » Il lui restait à triompher des répugnances de son entourage, où l'on pressentait que le baptême allait mettre fin à des coutumes païennes comme la polygamie, source de richesse pour le pays. Rien ne put l'arrêter, et le 18 mars 1868, il fut baptisé sous le nom de Joseph. Il avait près de 40 ans.

III

MATAAFA CATHOLIQUE

Il ne serait pas juste de dire que la religion transforma subitement Mataafa et fit sans transition d'une âme toute païenne un chrétien irréprochable et un héros. La Providence l'avait doué de qualités éminentes : bonté, générosité, noblesse de caractère... Peut-être serait-il aisé de découvrir, même aux mauvais jours de la vie de Mataafa, les premiers germes de ses vertus, mais ce fut le christianisme qui les développa et les fit épanouir. D'un autre côté, on n'extirpe pas en quelques jours des défauts enracinés dans l'âme depuis de longues années, et notre héros n'échappa pas à cette loi, qui nous fait trouver des imperfections et des faiblesses même dans les meilleurs des hommes.

Josefo Mataafa, comme la plupart de ses ancêtres, avait un caractère autoritaire et n'entendait pas répéter deux fois ses ordres. Quelques jours encore avant de mourir, il trouvait la force de frapper de sa canne les gens de sa famille trop lents à le servir. On cite de lui plusieurs traits de vigueur un peu

excessive, comme entre autres le châtiment d'un *teacher* protestant qui s'était permis de plaisanter indécemment sur la religion catholique. Ordre fut donné de le lier à une longue perche (comme on lie les porcs destinés au four) et deux hommes, le chargeant sur leurs épaules, l'étendirent au gros soleil devant la case du chef où il resta jusqu'au soir.

Il faut reconnaître également que Mataafa a parfois donné prise à des accusations de partialité en faveur de certains membres de sa famille. Cœur généreux, il était très bon pour ceux qu'il aimait, mais peut-être témoignait-il trop d'indifférence pour d'autres qui n'avaient pas ses sympathies.

Une chose encore moins incontestée, c'est que, par ses sentiments et ses aspirations, Mataafa fut le vrai fils de ces îles où la Providence le fit naître. De Samoa, il aimait tout : ses légendes, ses traditions, ses coutumes qui embellissent la renommée du peuple et du pays. Cet amour fut un peu trop universel, le tenant attaché à certaines coutumes d'autrefois qui ne s'allient guère aux enseignements de la religion, mais il faut ajouter à sa décharge qu'il fut toujours d'une docilité exemplaire envers les missionnaires et que jamais il n'hésita devant le devoir.

Quoi qu'il en soit de ces imperfections, Josefo Mataafa fut un grand chrétien par son ardente piété, son esprit de foi et de pénitence, son zèle et sa charité magnanime.

Né d'un père qui exerça avec distinction les fonctions de *teacher* protestant, il ne connut longtemps la religion catholique que par les calomnies répandues contre elle. Par l'étude et la réflexion, il se fit d'inébranlables convictions, et lorsque dans ses rapports avec les représentants des grandes puissances qui se partagèrent Samoa, on lui demanda des actes que réprouvait sa conscience de catholique, toujours il répondit fièrement qu'il ne violerait pas les vœux de son baptême.

Lorsqu'en 1889, l'amiral Kimberly arriva à Samoa à bord d'un croiseur américain, le « Trenton », Mataafa lui envoya en son nom et au nom de ses partisans une lettre de bienvenue qu'il signa : Josefo, Malietoa, Mataafa, roi de Samoa. Ce nom de baptême, mis en évidence, choqua profondément les protestants qui le prièrent humblement, mais instamment, de

se contenter de signer à la façon de ses prédécesseurs. Pour calmer les susceptibilités de ses sujets hérétiques, le monarque indigène fit remarquer que les souverains d'Europe portent de pareils noms : Victoria, Guillaume, etc..., mais, voyant qu'il n'y gagnait rien, il leur dit : « On me demande d'abandonner mon nom de baptême, serait-ce que vous ne me permettez d'être catholique qu'en particulier, et que, roi de Samoa, je dois être sans religion ? Eh bien, j'estime par-dessus tout le nom que j'ai reçu au baptême et si mon sentiment ne vous convient pas, voici le titre et les honneurs que vous m'avez donnés ; disposez-en à votre gré. »

Cet esprit de foi animait son zèle et fut, plus d'une fois, l'inspirateur d'actes généreux. Mataafa souffrait particulièrement de voir l'ivraie croître avec le bon grain dans son pays qu'il aurait voulu voir tout entier catholique, et n'épargnait pas les mots durs à l'hérésie, « œuvre du diable » ou « le plus grand mal de Samoa ». Il travailla constamment à la conversion de ses amis et des membres de sa famille. On lui disait dans un village de Savaü : « Comment recevrons-nous la religion catholique? Nos ancêtres ont juré de ne jamais l'accepter dans ce pays. » Mataafa répondit : « Les suivrons-nous même s'ils vont se jeter dans un précipice? Je prends volontiers sur moi la responsabilité de violer un pareil serment. » Le pouvoir séculier qui, d'ordinaire, n'aime pas le prosélytisme religieux, le pria, plus d'une fois, pendant ces dernières années, de modérer l'ardeur de son zèle.

Cependant, Mataafa avait l'esprit trop large pour ignorer que les conversions ne sont pas une œuvre de contrainte, et s'il insistait parfois, c'est qu'ayant trouvé lui-même dans la pratique de la vie chrétienne l'apaisement de son âme, la consolation et la joie de son existence, il voulait faire partager son bonheur à ceux qu'il aimait.

Les missionnaires ont rencontré peu d'âmes, dans ces peuplades océaniennes, aussi avides de prière. Chaque jour il récitait le rosaire et faisait le chemin de la Croix, se dérobant souvent aux fêtes profanes afin de pouvoir s'entretenir avec Dieu. On avait préparé de grandes fêtes à Manua pour honorer une de ses visites et, selon la coutume, un plantureux festin atten-

dait les invités. Chacun regardait impatiemment la place du roi toujours inoccupée : à 300 pas de là, Mataafa disait pieusement son chapelet. Des protestants s'étonnaient un jour de la réussite de toutes ses entreprises, lorsque l'un d'eux s'écria : « Après tout, rien de surprenant, car il prend conseil là-haut, s'entretenant sans cesse avec Dieu. »

Il professaitt un ardent amour pour l'Eucharistie. On lui avait donné, à cause de son haut rang, une place d'honneur dans le sanctuaire et c'était bien la marque de distinction à laquelle il tenait le plus. Toujours le premier aux offices, il édifiait tout le monde par son recueillement et sa piété. Depuis longtemps, il avait l'habitude de communier tous les dimanches et tous les mercredis, jours consacrés à saint Joseph son patron, et rarement il passait devant une église sans entrer pour saluer le Saint-Sacrement.

C'est plus encore dans les travaux de construction d'église qu'il montra la mesure de sa piété envers Notre-Seigneur, car non seulement il donna l'argent sans compter (1), mais il travailla de ses mains plus que personne. A Samoa, les grands chefs assistent aux travaux du pays, mais d'ordinaire n'y mettent pas la main. On leur demande simplement de faire du « tapuai » c'est-à-dire de s'asseoir à l'ombre d'un arbre, de regarder les travailleurs et de leur jeter de temps à autre un mot d'encouragement. Pour la construction des églises, Mataafa refusa constamment de jouir de son privilège : « Toujours le premier au travail, écrit un missionnaire, il recherchait l'endroit où il fallait déployer le plus de force. Je l'ai vu bien souvent, les jours de pluie, conduisant en mer un radeau chargé de pierres. Arrivé en face de l'église en construction, il sautait à l'eau, chargeait sur ses épaules nues une pierre des plus pesantes, ranimant par son exemple l'ardeur des plus indolents (2). » Que de fois ne l'a-t-on pas vu plonger, comme le dernier des travailleurs, pour scier des coraux au fond de la mer!

En se dévouant de la sorte, ce grand chrétien n'obéissait pas

(1) Apprenant qu'on construisait à Montmartre une magnifique basilique dédiée au Sacré-Cœur, Mataafa envoya sa modeste offrande, 10 francs, au mois d'avril 1880.

(2) Lettre de Mgr Broyer, alors missionnaire à Aleipata.

seulement aux impulsions de son cœur pour la divine Eucharistie, mais il voulait aussi faire pénitence pour sa vie passée et se mettre en garde contre les surprises de la chair. C'est encore à cette double préoccupation qu'il faut attribuer l'esprit de mortification qui l'anima toute sa vie.

Peu d'années après son baptême, il promit à Dieu de jeûner deux fois par semaine, le mercredi en l'honneur de saint Joseph et le vendredi en mémoire de la Passion ; même aux jours des plus durs travaux, il refusait les adoucissements que lui offrait le missionnaire. Pour mortifier son corps il voulut toujours travailler de ses mains, malgré son rang et le nombre de ses serviteurs. Robuste et laborieux, il avait les plus belles plantations du pays, et son bonheur était d'envoyer chaque samedi au presbytère, avec une poule de sa basse-cour, les taros qu'il avait lui-même cultivés. C'est d'ailleurs chez son Père spirituel qu'il passait ordinairement la journée du dimanche, invité à la table dont il faisait tous les frais. « Sa conversation est simple et modeste, écrit le missionnaire, il ne cherche pas à briller et déteste de parler de lui... Il me questionnait sur beaucoup de choses, mais ce qui l'intéressait le plus était une explication claire de nos dogmes ou quelques traits de la vie des saints. Je me souviens de lui avoir vu verser des larmes au récit de la vie de saint Louis, roi de France, de Godefroy de Bouillon ou de Jeanne d'Arc. »

C'est encore dans un esprit de pénitence poussé à un degré extraordinaire pour un indigène, qu'il promit, à la mort de sa femme, de ne plus se remarier et de garder la continence jusqu'à la mort (1). Comme le mariage d'un grand chef à Samoa est pour beaucoup une occasion de s'enrichir Mataafa, fut sollicité de tous côtés de revenir sur sa décision, mais il résista toujours victorieusement et mourut dans le veuvage.

Le lieu n'est pas ici de parler de son rôle politique. On a écrit plusieurs volumes sur les guerres de Samoa, et tous s'ac-

(1) Serait-ce cette promesse qui a fait commettre au Dr Krämer, dans son grand ouvrage sur les îles de Samoa la lourde erreur suivante :

« ... Mataafa Joseph, appelé aussi Mataafa Faifeau (prêtre) parce qu'il est revêtu de la dignité sacerdotale dans l'Eglise catholique, et conséquemment n'est pas marié ». *Die Samoa Insel.*, p. 299 (Stuttgart, 1901).

cordent à reconnaître à Mataafa une exceptionnelle bravoure, une décision et une habileté dans la conduite des opérations, qui auraient fait honneur à un général européen (1). Dans un combat, à quelques milles d'Apia, les munitions venant à manquer, une vraie panique s'empara des guerriers qui commençaient à fuir. Les chefs essayaient vainement de les rallier quand Mataafa, tenant son chapelet d'une main et sa canne de l'autre, s'avança seul au-devant de l'ennemi. Il sauva l'armée par cet acte de courage.

Sa carrière politique fut extrêmement troublée et traversée de difficultés qui auraient découragé un caractère moins ferme que le sien. Trois fois élu à la royauté par le libre consentement de la grande majorité de son peuple et toujours évincé par l'intervention des Européens, il fut violemment combattu, puis emmené en exil et ne connut le repos que dans un âge déjà avancé. Son tact, sa prudence, sa loyauté dans ses rapports avec les grandes puissances, l'Allemagne, l'Angleterre et les États-Unis qui se disputaient son royaume, le firent triompher de tous les obstacles. L'illustre romancier anglais Robert Louis Stevenson, qui est venu mourir à Samoa, rend de lui ce témoignage qui, s'il n'est pas flatteur pour les indigènes en général, montre au moins en quelle haute estime il tenait Mataafa : « Mataafa est d'ailleurs un indigène d'un caractère exceptionnel. J'oserais à peine dire d'un samoan qu'il est sincère, bien que je croie avoir rencontré le phénomène, mais je dois dire de Mataafa qu'il paraît manifestement et invariablement ennemi du mensonge (2). »

Il y aurait de belles pages à écrire sur la conduite de Mataafa pendant les années où son pays, convoité par trois puissances,

(1) Voici comment le *Samoa Times* journal d'Apia, traduisait (avec un peu d'emphase peut-être) la pensée de la population blanche au lendemain d'une bataille : « It is clear at all events that he is (Mataafa) a man of decision and firmness and of consummate skill as a military leader, for the last operations were conducted by his party with a tactical ability which would have done credit to the generalship of a von Moltke ».

(2) « And Mataafa is besides an exceptional native. I would scarce dare say of any samoan that he is truthful, though I seem to have encountered the phenomenon; but I must say of Mataafa that he seems distinctly and consistently averse to lying .» *A footnote to History*, p. 296, by R. L. Stevenson. (New-York, Ch. Scribner's sons 1892).

se débattait dans les intrigues des partis et les horreurs de la guerre civile. Nous citerons seulement deux traits qui montrent bien la profonde influence qu'exerça sur lui la religion dans les moments difficiles de son existence.

Les journaux du monde entier ont parlé de la générosité de sa conduite au moment du terrible désastre de la rade d'Apia en 1889. Sept navires de guerre appartenant à l'Allemagne, l'Angleterre et les États-Unis étaient ancrés au port, lorsque s'éleva l'ouragan. Un seul réussit à s'échapper, tous les autres furent jetés sur les récifs avec leurs équipages. Mataafa descendit des montagnes où il s'était retiré devant les canons ennemis, et envoya cent de ses guerriers porter secours aux naufragés. Stevenson a magnifiquement décrit ce drame effrayant où tant de braves marins perdirent la vie et où le reste ne dut son salut qu'à la magnanimité du chef chrétien (1). Celui-ci oublia la guerre et ne vit plus que des frères dans les malheureux qui disputaient leur vie à la fureur des vagues. Attachés les uns aux autres, ses soldats se jetaient bravement à la mer, malgré l'impétuosité du courant et réussirent à sauver bon nombre de matelots. Telle est la noble vengeance que Mataafa tira de ses ennemis.

Un autre épisode moins connu de sa vie, mais qui témoigne aussi de son grand cœur et de son humilité chrétienne, est celui de sa reddition au commandant du navire de guerre anglais le « Katumba » en 1893. Retiré avec son armée dans la petite île de Manono dont on avait fait une véritable forteresse, Mataafa défiait ses ennemis, lorsque, pour des raisons qui demeurent encore inexpliquées, les consuls des puissances établies à Samoa décidèrent de s'emparer de lui et de bombarder l'île.

Le 19 juillet 1893, à l'aube du jour, Mataafa vit monter la fumée de trois croiseurs qui venaient le cerner. Une frêle embarcation, la voile enflée par la brise du matin, se dirigeait aussi vers lui, devançant les navires de plusieurs milles. Il reconnut le missionnaire auquel il avait donné toute sa confiance depuis de longues années et qu'il appelait son père et son ami.

(1) *A footnote to History*, ch. x, The Hurricane, p. 244.

Celui-ci, informé providentiellement du complot qui se tramait, n'avait pris conseil que de son affection pour les Samoans et, au péril de sa vie, était venu à leur aide dans cette infortune.

Il fit connaître à Mataafa la décision des consuls : S'ils ne se rendaient pas, lui et toute son armée, ordre était donné d'ouvrir le feu. — Pâle et les traits crispés, Mataafa garda un moment le silence. Un rude combat s'engageait dans son âme : Que signifie donc dans la bouche des Blancs la promesse de neutralité ? Cependant il se contenta de répondre : C'est bien! je vais soumettre la question aux chefs. Après quelques instants il rapporta la décision des guerriers : Non, ils ne se rendront pas. C'est pour leur bon droit qu'ils combattent, et pourquoi ces étrangers viennent-ils se mêler de leurs affaires ? Le Père montra du doigt les canons braqués vers le village. La lutte était trop inégale, il fallait accepter l'humiliation : c'est la Providence qui le voulait ainsi, peut-être tenait-elle en réserve des jours meilleurs... Mataafa n'avait jamais désobéi. Il retourna vers ses gens et leur dit : l'homme de Dieu a parlé, il faut nous rendre.

Le cœur plein de joie, le missionnaire allait lui-même, accompagné de Mataafa, conférer avec les consuls sur les termes de la capitulation, quand un canot, se détachant du « Katumba », apporta l'ultimatum : Si à telle heure Mataafa et dix-huit chefs désignés n'étaient pas à bord avec toutes les armes, le bombardement commençait. Une pareille exigence, la fixation d'un délai aussi dérisoire, c'en était trop pour la fierté samoane, et bientôt un même cri d'indignation s'éleva parmi les guerriers : Nous refusons de nous rendre. Mataafa, blessé dans son honneur et dans sa dignité, laissa éclater sa colère longtemps contenue : « C'est bien, nous combattrons. Que viennent faire les Blancs dans ce pays qui est nôtre ? Quel mal leur avons-nous fait ? Jusqu'au dernier nous nous ferons hacher... et puis Dieu jugera. »

Le Père ne répondit d'abord que par ses larmes, puis il reprit : « Je connais votre courage, vous ne redoutez pas la mort. Cependant tu es chrétien, Mataafa, et tu sais bien qu'il ne s'agit pas seulement de toi et de tes soldats. Ces femmes, ces enfants qui seront massacrés sans pitié..... tu dois les sauver, c'est Dieu qui le commande ! »

A ces paroles, Mataafa se met à sangloter. Il sent qu'il est vaincu et, s'avançant vers le Père, il le repousse vivement à plusieurs reprises en s'écriant : « Ah ! pourquoi es-tu venu ? Que ne nous as-tu laissés à notre sort ! » Puis il s'enfuit comme s'il ne pouvait plus supporter la vue de celui qui lui parlait.

Quelques instants plus tard, les bateaux étaient en mer portant les chefs qui se rendaient. Mataafa avait remporté sur lui-même une de ses plus belles victoires.

Pendant les cinq années de son exil aux îles Jaluites, il trouva dans la pratique des vertus chrétiennes sa meilleure consolation et gagna la sympathie de tous les Blancs qui le connurent. Après 1900, il reçut du gouvernement allemand, qui l'avait rapatrié, le titre de « Alii Sili » ou Premier chef de Samoa, qu'il conserva jusqu'à la mort. Jamais il n'avait montré lui-même d'ambition personnelle, comme il l'a déclaré dans son « Appel aux trois grandes Puissances (1). » Son unique préoccupation fut, avec la dignité de sa famille, le bien du pays.

Telle est l'histoire abrégée de Mataafa. Il faut reconnaître que la grâce a marqué fortement son empreinte dans cet homme, riche des dons de l'esprit et du cœur, mais pour qui le bon plaisir fut longtemps la seule loi. Le héros dont la réputation est allée jusqu'en Europe n'est pas le Mataafa des premières années, mais Mataafa baptisé et devenu, par sa docilité à la grâce, l'une des plus belles âmes qu'aient jamais rencontrées les missionnaires Maristes dans ces îles de l'Océan.

Dans la presqu'île de Mulinuù, à quelques pas seulement de la tombe des marins allemands, anglais et américains tués pendant la guerre, par les balles de ses soldats, s'élève le beau mausolée où repose Mataafa. Les nombreux insignes religieux qu'il y a fait graver peu de temps avant sa mort diront aux générations à venir que le dernier roi de Samoa fut par-dessus tout un grand chrétien.

J. DARNAND,
Missionnaire aux îles Samoa.

(1) *The Cry of Mataafa for his people to the three great Powers*, with notes by William Cooper, p. 1 (Auckland, Wilson and Horton, 1899).

LA VIE INTIME DU CATHOLIQUE

Est-il possible, à travers les infinies variétés des individus ou des groupements sociaux, de dégager quelques traits essentiels de la vie religieuse intime du catholique : des traits communs à tous et que l'on retrouve chez tous, plus ou moins marqués suivant qu'ils sont plus ou moins catholiques ; des traits qui les distinguent des non-catholiques, quelles que soient par ailleurs les affinités de race, de famille, de caractère ? Il ne semble pas que ce soit impossible, pas plus ici que dans les autres domaines de la science ou de la philosophie. Cette possibilité a ses limites, ici comme ailleurs : il y a toujours, dans nos groupements et nos classifications, quelque chose de factice, à cause des traits individuels irréductibles à l'analyse. Mais, dans ces limites, on peut arriver, ici comme ailleurs, à des résultats appréciables, à des distinctions utiles, à des précisions suffisamment rigoureuses. Il semble même que ce soit plus facile en cette matière, à cause de la pureté relative du type catholique, si l'on peut ainsi parler, et à cause de l'empreinte profonde que met le catholicisme sur tous ceux qui vivent vraiment la vie catholique. Si donc on arrive à distinguer non seulement l'homme des animaux, mais les différentes races ou familles humaines entre elles, et à les définir par quelques traits communs et distinctifs, pourquoi n'essayerions-nous pas de caractériser la vie religieuse intime du catholique et de dégager au moins quelques traits qui la fassent reconnaître et la distinguent d'avec celle du protestant ou de l'israélite ? Sans doute, ces traits communs se diversifient eux-mêmes avec les races et les individus ; pour être catholique, un Français ne s'en distingue pas moins d'un Anglais ou d'un Allemand, et cette distinction reste très nettement marquée dans bien des manifestations de leur vie religieuse intime ; mais, pour être fran-

çais, anglais ou allemand, un catholique n'en est pas moins catholique dans sa vie religieuse intime, et l'unité de l'esprit catholique donne à cette vie une telle parenté de physionomie, dans les conditions les plus diverses qu'un catholique français, et un catholique anglais ou allemand (on pourrait dire aussi bien chinois ou japonais) se ressemblent infiniment plus, à cet égard, qu'un catholique et un protestant, tous les deux anglais ou allemands. D'autre part, ces affinités et ces distinctions sont d'autant mieux marquées que l'on est plus profondément catholique dans ses convictions et dans sa conduite : ce qui montre qu'elles tiennent bien à la religion en ce qu'elle a de plus intime et que c'est à son influence qu'il faut les attribuer.

Il n'est donc pas téméraire en soi d'essayer un portrait du catholique intime, ou du moins de pénétrer assez dans son âme pour en rapporter quelques observations dont le contrôle est d'ailleurs facile. C'est ce que nous allons essayer dans cette étude. Nous nous bornerons à enregistrer, le plus exactement que nous pourrons, ce qui tombe sous l'expérience commune. Bien des traits, sans doute, nous échapperont ; mais ce modeste essai suggérera peut-être à d'autres l'idée d'une étude plus approfondie et leur donnera quelques indications directrices.

On pouvait procéder de plusieurs façons. Par exemple, on pouvait, en recueillant les textes du Nouveau Testament, des saints Pères, des auteurs ascétiques, tracer un tableau idéal de ce que doit être la vie du parfait catholique ; on pouvait choisir quelques vies de saints ou de catholiques éminents et glaner les mots ou les faits dont se composerait le portrait intime du catholique, ou bien encore relever dans les écrits personnels des personnages représentatifs ainsi choisis ce qui semblerait plus caractéristique du type catholique, pour fondre le tout en un ensemble harmonieux ; on pouvait faire œuvre plus directement expérimentale en dégageant du spectacle concret, que nous avons tous sous les yeux, de catholiques qui pensent, qui vivent et agissent en catholiques, les traits communs qui caractérisent et distinguent le catholique. C'est à ce dernier parti que l'on s'est ici arrêté, comme seul pratique dans la circonstance et comme répondant le mieux à ce que demande

cette série d'études sur l'expérience religieuse. Après avoir décrit l'idéal de la vie bénédictine, dominicaine, franciscaine, carmélitaine, ignatienne ; après avoir tracé, comme en des tableaux de genre, quelques esquisses typiques du saint bienfaisant, du confesseur, du directeur, de l'homme d'œuvres, etc. ; après avoir dégagé quelques éléments importants de la vie catholique (vie et chant liturgiques) ; après avoir montré quelques aspects souvent méconnus de la sainteté chrétienne (par exemple, la bienveillance sociale et la tendance bienfaisante et miséricordieuse) ; après avoir enfin parlé de l'expérience religieuse et de sa méthode d'observation, et avoir décrit le mouvement et les limites de l'ascension ascético-mystique, il convenait que la *Revue* donnât comme une vue générale de cette vie intime du catholique, pour clore ces études partielles. C'est ce que l'on essaie de faire ici.

I

Le premier trait qui apparaît dans la vie du catholique, c'est que cette vie est une vie de foi. La chose est visible au premier abord, et, sans y insister davantage, il est plus utile, de notre point de vue, de préciser ce qu'est cette vie de foi chez le catholique et comment elle donne le ton à tout le reste.

Cette foi est une foi dogmatique, nettement distincte de la foi du luthérien ou de la foi sentimentale, nettement distincte aussi de je ne sais quel attachement opiniâtre à des idées ou plutôt à des opinions dans lesquelles on s'entête d'autant plus qu'on les a moins contrôlées et qu'on se défie davantage de la critique qui pourrait nous les faire perdre, comme il arrive pour des erreurs que l'on aime, pour des préjugés auxquels on tient. Cette foi, très obscure par certains côtés, est, par d'autre côtés, très lucide. Nous ne voyons pas ce que nous croyons : car ce que l'on voit, on n'a pas à le croire. Mais nous savons très bien et qu'il faut croire et ce qu'il faut croire : qu'il faut croire, par nos motifs de crédibilité, qui nous présentent toujours comme souverainement croyables les mystères auxquels

nous croyons sur l'autorité du Dieu de toute vérité ; ce qu'il faut croire, grâce à nos symboles et à l'enseignement vivant de l'Église, toujours présente pour répondre à nos questions comme fait une mère à celles de son enfant. Nous connaissons même ce que nous croyons, non pas comme une chose que l'on ait vue par les yeux ou par intuition intellectuelle, mais comme quelqu'un ou quelque chose dont on ait entendu parler par ceux qui ont vu. Dans le monde de la foi, Dieu apparaît au regard de notre cœur comme un ami qui veut bien confier à son ami ses secrets les plus intimes, comme un père qui met son fils au courant de ses affaires et lui dit les rêves de son amour pour l'avenir de cet enfant bien-aimé ; Jésus se présente à nous comme le frère aîné qui a vu le Père céleste dans sa gloire et qui vient, de la part de ce Père très aimant, dire à ses frères exilés ici-bas ce qu'il a vu là-haut dans le sein du Père, leur parler de l'amour dont ils sont l'objet et des desseins de bonté miséricordieuse que ce Père a formés pour le salut de ses enfants coupables mais toujours aimés, les réconcilier avec lui et leur enseigner par ses leçons et par ses exemples le chemin du ciel et la manière de plaire à Dieu.

Non seulement le catholique est un croyant, mais son continuel effort est de vivre de sa foi et, comme on dit maintenant, de vivre sa foi. Les vérités qu'il croit occupent sans cesse sa pensée, son cœur, toutes ses facultés. Il les étudie avec l'œil illuminé du cœur, pour comprendre de mieux en mieux ce qu'il croit ; ce qu'il en comprend, il le goûte comme très doux, il l'admire comme très grand, il l'aime comme très bon et très beau. Toutes ses puissances de connaître et d'aimer, toutes ses activités intellectuelles et affectives, tous ses sentiments d'ordre esthétique et moral, toute sa vie enfin, s'éclaire des lumières de la foi, s'oriente dans le sens des grandes réalités qu'elle lui montre comme à travers un voile transparent.

Newman disait que, pour lui, le monde invisible était plus réel en quelque sorte que le monde visible : s'il avait pu douter du premier, il ne l'aurait pu du second. Tout chrétien n'a pas ainsi le don de « réaliser » l'invisible ; mais tout croyant est, suivant le beau mot de l'Épître aux Hébreux, comme un voyant de l'invisible, et l'effort de sa foi est de vivre toujours

plus dans le monde de ces grandes réalités comme dans le monde vrai, tandis que le nôtre est celui des ombres et des apparences.

Comme il est par sa foi l'homme de l'invisible, le catholique est par son espérance l'homme de l'au-delà. Cet au-delà n'est pas pour lui le pays des rêves et des chimères, une création fantaisiste de son imagination et de son cœur ; cette espérance ne consiste pas pour lui en vagues aspirations vers un inconnaissable dont il ne saurait ni ce qu'il est, ni même s'il existe. L'objet de son espérance, c'est la réalité connue par la foi, et, comme sa foi s'attache à des réalités très précises et s'y attache avec une inébranlable certitude, celle que donne, avec la grâce, la parole infaillible de Dieu, appuyée du dehors sur des motifs très assurés de crédibilité, proposée avec l'infaillible autorité de l'Église, ainsi son espérance ne connaît ni fluctuations, ni inquiétudes, fondée qu'elle est sur les mérites infinis de Jésus-Christ, qui sont à elle, et sur la promesse du Dieu tout puissant et tout fidèle, qui ne promet que ce qu'il peut et veut donner. Il est vrai, « l'œil n'a point vu, l'oreille n'a point entendu, le cœur de l'homme ne saurait concevoir ce que Dieu réserve à ceux qui l'aiment », mais Dieu nous en a dit quelque chose, comme de l'héritage qui nous attend, et il nous en a donné des gages en nous envoyant son Fils unique pour être notre frère et l'héritier dont nous sommes les cohéritiers, des gages aussi en nous communiquant l'Esprit-Saint qui met en nous d'ineffables aspirations vers ces biens que nous ne pouvons désirer que par lui. Il est vrai encore, nous pouvons être infidèles et nous rendre indignes de l'héritage qui nous a été préparé — et c'est pourquoi nous opérons notre salut avec crainte et tremblement — mais nous savons aussi que nous pouvons être fidèles, avec la grâce, et que Dieu ne nous manquera pas si nous ne nous manquons pas à nous-mêmes. De là une invincible sécurité, qui nous fait dire avec l'Apôtre : « Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous ? Lui qui n'a pas épargné son propre Fils, mais qui l'a livré à la mort pour nous tous, comment avec lui ne nous donnera-t-il pas toutes choses ?... Qui nous séparera de l'amour du Christ ? La tribulation, ou l'angoisse, ou la persécution, ou la faim, ou la nudité, ou le péril,

ou l'épée ?... Mais dans toutes ces épreuves nous sommes plus que vainqueurs, par celui qui nous a aimés. Car j'ai l'assurance que ni la mort, ni la vie, ni les anges, ni les principautés, ni les choses présentes, ni les choses à venir, ni les puissances, ni la hauteur, ni la profondeur, ni aucune créature ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu en Jésus-Christ notre Seigneur. » *Rom.*, VIII, 31-39.

La charité forme, avec la foi et l'espérance, dont elle est le couronnement, et comme le complément nécessaire, un trait essentiel de la vie intime du catholique. La foi et l'espérance peuvent exister sans elle, et quelquefois très vivantes, dans une âme ; on dit cependant que sans la charité, elles sont mortes, parce que leurs œuvres, quoique bonnes, ne viennent pas d'un cœur vivifié par la grâce et par l'amour de Dieu. C'est, en effet, par la grâce et par la charité que notre âme vit de la vie surnaturelle, de la vie de Dieu en elle. En aimant Dieu, elle se tourne vers lui, comme vers son soleil, et ce soleil divin, dont le péché n'arrête plus les rayons bienfaisants, laisse tomber sur elle, comme sur un pur miroir, sa lumière et sa chaleur ; ou plutôt, c'est lui-même qui se communique à elle pour être sa vie, comme elle est elle-même la vie du corps qu'elle anime. Par cette ineffable communication, il produit en elle une vive image de sa propre beauté, de lui-même. Cette image, ce reflet de Dieu dans l'âme, c'est la grâce sanctifiante, qui la rend vivante de la vie même de Dieu, belle de sa beauté. Se voyant ainsi dans l'âme et y trouvant ce reflet créé de sa beauté incréée, il y reste comme ravi : c'est la présence d'amour ou présence de grâce. Et ce n'est pas une présence inerte : Dieu, présent dans l'âme, y verse, avec ce reflet de lui-même qui est sa grâce, des effets créés de sa force infinie, savoir les vertus, énergies surnaturelles qui nous rendent capables d'agir surnaturellement, comme nos puissances naturelles d'agir naturellement.

Ce n'est pas le lieu de décrire cet admirable organisme surnaturel ; nous n'avons à parler ici que de la vie et de l'activité qui en résultent. Cette vie et cette activité s'épanouissent comme naturellement en amour de Dieu et en actes faits sous l'influence de cet amour. Mais cet amour lui-même est conditionné

en quelque façon par notre foi et par notre espérance. Par notre foi, car c'est la foi qui nous ouvre le monde surnaturel où se nouent par l'amour et dans l'amour nos relations avec Dieu ; c'est elle qui donne leur vrai caractère à ces relations en nous apprenant ce que Dieu veut bien être pour nous et ce que nous sommes pour lui. Par notre espérance, car, suivant le mot de saint Thomas, si Dieu n'était pas notre bien, nous ne pourrions l'aimer ; notre amour pour lui, quoiqu'il puisse se désintéresser de tout bien qui n'est pas lui, ne peut se désintéresser du bien, et ce bien c'est lui, tel que nous le désirons et attendons par l'espérance chrétienne.

Le chrétien (et donc le catholique, puisque le catholique, et lui seul, est parfaitement chrétien — que la remarque en soit faite ici une fois pour toutes, quand nous dirons indifféremment chrétien ou catholique) le chrétien aime donc, en aimant Dieu, non seulement le Dieu de ses aspirations naturelles et de sa raison, mais le Dieu de sa foi et de ses espérances. Nous savons par la foi que Dieu, dont nous sommes par nature les créatures et les serviteurs, a bien voulu nous adopter pour ses enfants et répandre en nos cœurs l'esprit d'adoption qui nous fait dire à Dieu « mon Père » ; cet esprit filial, nous en avons en quelque sorte le sentiment, et nous trouvons tout naturel de dire à Dieu que nous sommes ses enfants en Jésus dont nous sommes les frères. Nous l'aimons donc d'un amour filial, comme nous sommes aimés d'un amour paternel, et notre suprême ambition est de lui rappeler, par une ressemblance qui ne soit pas trop éloignée, son Fils bien-aimé en qui il a mis toutes ses complaisances. Comme frères de Jésus et comme enfants de Dieu, nous n'avons pas de peine à nous regarder comme héritiers de Dieu et cohéritiers du Christ : nous n'avons les biens célestes qu'en espérance, mais nous savons que l'espérance ne confond pas. Or, le premier des biens que nous espérons, c'est Dieu lui-même. Comme des enfants qui n'ont jamais vu leur père, mais qui savent par ce que leur mère leur en a dit combien il est bon et aimant, nous espérons le voir un jour face à face, dans tout l'éclat de sa grandeur et de sa beauté ; dans cet espoir, nous l'aimons dès à présent non seulement comme le grand bienfaiteur de qui nous tenons tout,

mais comme la béatitude que nous attendons. Et cet amour, pour être fondé en partie sur l'espérance et conditionné par elle, n'en est pas moins, si nous le voulons, un amour d'amitié, un amour qui s'adresse à la personne plus qu'à ses bienfaits, comme l'amour filial dont les bienfaits paternels peuvent être l'occasion et l'aliment, mais dont l'objet propre et le motif sont le père lui-même et la bonté paternelle.

Par la foi, l'espérance, la charité, le chrétien se trouve dans le monde surnaturel comme chez lui. Dieu est son Père tout aimant, la providence paternelle veille sur lui comme un père sur ses enfants ; il se sent enveloppé d'un immense amour, d'une bonté toute sage et toute puissante ; il sait que son Père céleste, quoique invisible, est toujours près de lui et ne le perd jamais des yeux. De là, dans ses relations avec Dieu, une familiarité confiante, qui n'exclut ni le sens des distances, ni le respect, mais qui donne à tous nos rapports avec lui quelque chose comme des rapports d'un enfant avec son père.

Rien que de ce chef — d'autres considérations nous amèneront à la même conclusion — la religion, qui est le premier devoir de l'homme (puisque c'est par elle que nous reconnaissons les premières et les plus essentielles de nos relations, nos relations avec Dieu), la religion et les actes de religion, sans cesser d'être un devoir, deviennent un commerce d'amour, des relations de famille entre Dieu et nous

II

Ces relations se nouent, dans le monde où nous vivons, par la médiation de Jésus, en Jésus : c'est au-dessus du Fils de l'homme que nous voyons monter et descendre les anges de Dieu, c'est en lui et par lui que descendent sur nous tous les dons de la grâce, que remontent vers Dieu tous nos hommages. Notre religion est tout entière la religion du Christ. Il est le Sauveur, et il n'est de salut qu'en lui. Il est la voie, et nul ne va au ciel, à Dieu, que par lui. Il est la vérité, et nul ne connaît Dieu ni les choses divines que s'il veut bien les révéler. Il est la vie, et nul n'a en soi la vie de Dieu que par communication. Nous étions ennemis de Dieu, et il nous a réconciliés

avec Dieu par sa mort. Nous étions captifs du démon, et il nous a rachetés au prix de son sang. En lui et par lui, Dieu nous donne son amour et sa grâce; en lui et par lui nous rendons à Dieu le culte qu'il attend de nous, le culte en esprit et en vérité. Bref, il est le médiateur unique entre Dieu et nous, pour nous communiquer tous les dons de Dieu, pour nous donner nous-mêmes à Dieu et nous mener à lui. Jésus est donc le centre religieux de l'humanité : de lui tout dépend, à lui tout se ramène. Il est le chef du corps mystique dont nous sommes les membres; et, comme les membres n'ont de vie que dans l'union avec le chef, ainsi n'avons-nous de vie surnaturelle qu'en faisant un avec Jésus.

Étant le tout de notre religion, Jésus doit être le tout de la vie intime du catholique. C'est par lui que nous nous adressons à Dieu, par lui que nous attendons tout de Dieu. Il est le centre de notre culte; il est l'intermédiaire de toutes nos relations avec Dieu. Souvent même nous ne distinguons pas entre Jésus et Dieu : au lieu de le regarder dans sa nature humaine comme médiateur, nous le regardons dans sa nature divine comme notre Dieu ; ou, pour préciser davantage, au lieu de viser dans le composé théandrique l'homme qui nous relie à Dieu, nous y visons le Dieu qui s'est fait homme pour nous, et nous lui disons, comme saint Thomas : « Mon Seigneur et mon Dieu. » Mais, alors même que c'est à Dieu que nous nous adressons en nous adressant à Jésus, c'est au Dieu incarné, c'est à Dieu sous forme humaine.

La piété chrétienne est d'ailleurs très libre, à cet égard, dans ses allures ; elle se meut sans la moindre gêne dans ce monde divin. Tantôt elle distingue en Dieu les personnes divines, et même, sans jamais les séparer, s'adresse au Père, au Fils, au Saint-Esprit, suivant le mouvement de la dévotion ; tantôt elle crie vers Dieu, et vers son Dieu, bien personnel et bien personnifié, sans songer explicitement à la Trinité des personnes : vers le Dieu créateur, vers le Dieu providence, vers le Dieu de son cœur, son bien suprême et sa fin dernière, toujours vers le Dieu vivant et voyant. De même pour Jésus, elle distingue ou unit, sans jamais séparer ni confondre, avec l'aisance et la souplesse de la vie.

Même souplesse et même aisance dans l'ensemble de nos

rapports avec Jésus. Il se présente à nous dans trois états : dans sa vie historique sur terre, dans sa vie glorieuse au ciel, dans sa vie eucharistique sur l'autel. Or, sans oublier la distinction de ces troits états, nous enrichissons en quelque sorte chacun d'eux de tout ce qui, dans les deux autres, parle à notre foi et à notre cœur. A la suite de l'Église dans sa liturgie, nous actuons, si je puis dire, chaque mystère de sa vie terrestre, en nous y rendant présents, et même acteurs, comme s'il se passait sous nos yeux. A Noël, nous sommes là, devant l'enfant de la crèche, avec Marie et Joseph ; nous venons l'adorer avec les bergers ; nous lui offrons nos présents avec les Mages ; nous l'accompagnons quand son père et sa mère le présentent au Temple ; nous assistons à la scène de Siméon et de la prophétesse Anne. Ainsi pour toute sa vie, depuis son incarnation jusqu'à sa mort, depuis sa résurrection jusqu'à son ascension glorieuse et son entrée au ciel, où nous le trouvons toujours vivant pour interpeller en notre faveur. Il y a là, et nous le savons bien, une part d'imagination ; mais il y a aussi une réalité profonde. Si le mystère est passé, ses fruits demeurent ; nous les cueillons en le réalisant à nouveau pour nous. Il y a plus. Nous n'étions pas à la crèche ni à la croix ; mais nous étions présents au divin enfant de la crèche, au divin supplicié du Calvaire : présents à son esprit, présents à son cœur. Nos hommages d'aujourd'hui lui arrivaient alors, à travers les temps et les espaces, comme les grâces qu'il nous méritait alors et obtenait pour nous de son Père, nous arrivent aujourd'hui. Et puis, son Eucharistie n'est-elle pas le souvenir vivant de tout ce passé ? Non seulement c'est le même Jésus, le même dans la pleine possession de tout son passé comme alors dans la pleine possession de tout son avenir — et donc du moment où nous sommes ; c'est le même Jésus, réalisant à nouveau pour nous, dans ce qui en était l'essentiel, les mystères passés : il renaît en quelque sorte sur l'autel ; il y prolonge jusqu'à nous son immolation du Calvaire ; il y est au milieu de nous, glorieux et ressuscité, comme il était le jour de Pâques, au milieu de ses apôtres. Rien n'est plus ordinaire à notre piété que de revivre ainsi, en adorant Jésus eucharistique ou en le recevant dans la communion, de communier en quelque sorte à tous les mys-

tères de sa vie, tantôt à l'un, tantôt à l'autre, suivant la poussée de la dévotion ou le mouvement de l'année liturgique. Et ce Jésus, qui veut bien revivre avec nous et pour nous tout son passé terrestre, c'est Jésus glorieux, Jésus assis dans les cieux, à la droite de son Père. Nous ne l'oublions pas, même quand nous nous actuons le plus vivement par l'imagination dans quelqu'un des mystères de sa vie mortelle ou que nous l'adorons dans l'apparent anéantissement de son Eucharistie. Nous semblons l'oublier parfois, et notre langage ne traduit que compassion à ses souffrances, qu'admiration devant ses abaissements. Cependant un rayon de sa gloire illumine toujours notre horizon, et donne je ne sais quelle teinte d'en haut aux plus sombres scènes d'ici-bas, de même, comme nous le disions tout à l'heure, que jamais nous ne perdons de vue le Dieu en regardant l'homme. En revanche, quand nous regardons Jésus dans sa gloire, cette gloire nous apparaît comme étroitement unie à ses travaux et à ses souffrances d'ici-bas, comme la couronne conquise par la croix. Et cette vue, en même temps qu'elle donne, pour nous, une auréole particulière, avec une indéfinissable nuance de joie et de compassion, de fierté triomphale et d'amour reconnaissant, ranime du même coup notre entrain et notre générosité dans les luttes et les peines de cette vie : notre chef a été, comme nous le sommes aujourd'hui, dans les angoisses de la bataille ; que dis-je ? il y est encore, en quelque sorte, avec nous. Combattons comme lui, avec lui, pour lui : nous serons avec lui dans le triomphe comme nous aurons été avec lui dans la peine. Son exemple nous redit sans cesse ce que lui-même disait à ses Apôtres : « Ayez confiance, j'ai vaincu le monde » ; comme s'il ajoutait : « Vous le vaincrez comme moi, avec moi. »

Notre dévotion suit ainsi du regard Jésus dans ses divers états. Mais c'est surtout à sa vie historique qu'elle s'attache pour s'y retremper et s'y nourrir. Nous nous joignons donc à lui, pour lui tenir compagnie dans son pèlerinage ici-bas ; nous nous mettons près de lui pour tout voir, tout entendre, comme autrefois Marie et Joseph, comme plus tard ses disciples. Sans bien le connaître encore ni l'aimer parfaitement, nous le connaissons et l'aimons assez pour nous intéresser à tout ce qu'il

dit, à tout ce qu'il fait. Nous l'étudions donc avec l'attention éveillée de l'amour, avec la curiosité réfléchie de l'observateur qui veut se rendre compte de tout pour tirer profit de tout; nous le regardons vivre, agir, parler, soucieux de ne perdre ni un mot ni un geste, parce que toute parole de lui est une leçon, tout acte et toute démarche un exemple. C'est avant tout la personne du divin Maître qui nous intéresse, mais ses actes et ses paroles nous révèlent la personne, et l'intérêt qui s'attache à la personne déteint, pour ainsi dire, sur tout ce qu'elle dit et sur tout ce qu'elle fait. Quelle différence entre la méditation d'une maxime abstraite, fût-elle une maxime évangélique, et la méditation de cette même maxime, quand nous venons de l'entendre tomber comme toute chaude encore, et toute fraîche, de la bouche du Maître !

Nous contemplons donc Notre-Seigneur comme le contemplait Marie aux jours de sa vie terrestre : comme elle, nous écoutons ses paroles, et, même quand nous ne les comprenons que fort imparfaitement, nous les gravons dans notre cœur pour les repasser et nous en nourrir ; afin qu'elles deviennent pour nous esprit et vie. Dans cette étude, qui, par la nature des choses, est une étude priante, dans ce commerce continuel avec le Maître, nous arrivons peu à peu à le connaître dans l'intime ; une sainte familiarité s'établit entre lui et nous : son cœur nous devient comme un livre ouvert et, là même où l'Évangile ne dit rien ou ne dit qu'un mot (un de ces mots, il est vrai, qui nous ouvrent des horizons infinis), nous devinons ce que le Maître a dû faire ou dire. Jésus n'est plus pour nous un vague personnage de l'histoire, à moitié perdu dans le lointain du temps et de l'espace, comme il l'est pour celui qui ne voudrait le regarder qu'en historien : il est tout près de nous dans son Évangile, vivant, parlant, agissant sous nos yeux, et nous arrivons à pouvoir dire, proportions gardées, ce que le disciple bien-aimé disait de lui-même, que nous l'avons vu et entendu, que nos mains l'ont touché. Et ce n'est pas pur jeu d'imagination, comme cela peut arriver au poète ou au romancier pour une création de son esprit ; ce n'est pas même, à proprement parler, réalisation historique, comme quand il arrive à un historien de revivre en quelque façon et de reconstituer

cette vie pour ses lecteurs. Il y a, dans notre cas, quelque chose d'analogue à ce travail de l'historien, et certes, les bases historiques sur lesquelles nous opérons sont d'une solidité à l'abri de toute critique ; mais l'œuvre ici est d'un ordre supérieur à celui de l'histoire : c'est une œuvre de vie, et de vie surnaturelle. La grâce y travaille avec nous, et l'Esprit de Jésus agit avec notre esprit pour reproduire en nous cette image vivante de Jésus actuellement vivant et réel, de Jésus qui demeure avec nous dans l'Eucharistie et veut bien venir s'unir à nous dans la communion, pour imprimer en nous une vive image de lui-même, image qui tient à la fois de la réalité historique que le commerce intime avec lui nous a rendue familière, et d'une réalité transcendante, plus accessible à notre foi qu'à notre raison et à notre expérience.

On entrevoit déjà que ce n'est pas là une œuvre de pure connaissance : l'amour y a sa part, et, avec l'amour, un certain travail d'assimilation vitale que l'analyse ne saurait négliger, tout en étant impuissante à le saisir pleinement.

Le rôle de l'amour est relativement facile à expliquer et à comprendre. Tout d'abord, c'est sous l'influence de l'amour, sous sa poussée instinctive à la fois et consciente, que nous nous sommes mis à l'étude dont nous parlions tout à l'heure, à l'étude de notre modèle (car, nous le verrons, cette étude est l'étude d'un modèle aimé, que l'on veut reproduire). Une première connaissance, vague encore et confuse, connaissance de foi et de grâce, montre à tout chrétien Jésus comme le Fils bien-aimé en qui le Père céleste a mis toutes ses complaisances, et auquel doivent être conformes tous les prédestinés ; comme le Sauveur, en dehors duquel il n'est pas de salut ; comme la voie, la vérité, la vie, en dehors duquel on ne peut ni aller à Dieu, ni connaître Dieu pour le servir comme il veut être servi, ni rien faire qui vaille pour l'éternité ; comme celui enfin dont la connaissance est aussi nécessaire pour la vie éternelle que la connaissance même du Père. Cette première connaissance, quand l'âme est fidèle à la grâce, ne va pas sans amour. Cet amour, quoique fondé sur une connaissance encore confuse, peut déjà être très vif, il peut être passionné. Suivant la tendance de l'amour, il pousse à une étude plus intime, et

cette étude intime, loin d'amener des déceptions, comme il arrive si souvent dans l'amour humain, ne fait que révéler en Jésus des trésors sans fin d'amabilités. Elle nourrit donc l'amour. Ainsi par une série indéfinie d'actions et de réactions entre la connaissance et l'amour, nous croissons sans cesse dans la connaissance et l'amour de Jésus, le connaissant d'autant plus que nous l'aimons et l'aimant d'autant plus que nous le connaissons.

Mais tout ne s'arrête pas à la connaissance et à l'amour. Notre connaissance de Jésus n'est pas une connaissance purement spéculative ni notre amour un amour platonique. Nous l'étudions comme un artiste étudie son modèle, nous le contemplons comme un idéal que nous voudrions reproduire, autant que l'homme pécheur peut ressembler à l'Homme-Dieu. Notre amour tend à l'imitation. Nous nous attachons au divin modèle et le suivons dans toute sa vie, pour mettre en quelque sorte nos pas dans la trace de ses pas, pour arriver à juger des choses comme il en juge, à les voir comme avec ses yeux, à aimer ce qu'il aime et comme avec son cœur, à pratiquer toutes les vertus qu'il a pratiquées, en un mot à devenir ses imitateurs en tout. Et c'est là un trait caractéristique de l'ascétique chrétienne. Nous n'avons pas à disserter longuement sur les vertus et sur les vices : nous écoutons les leçons de Jésus comme les écoutaient ses Apôtres, ou les échos de ces leçons dans la prédication apostolique ; nous le regardons faire, lui-même ou les saints que nous savons avoir été ses vives images. Être comme Jésus, faire comme Jésus eût fait en notre place, c'est notre idéal et c'est le premier principe comme le dernier secret de notre spiritualité. Nous pourrions expliquer pourquoi la voie du chrétien doit être une voie de renoncement sous toutes les formes, de détachement des biens de la terre, d'humilité, de charité ; nous l'expliquons quand besoin est ; mais, pour diriger notre action, nous avons une voie plus courte : nous regardons de quel côté va Jésus, et nous allons à sa suite. Ainsi Jésus nous apparaît comme l'idéal de ce que nous devons être. Idéal divin, à jamais inégalable, mais idéal ravissant pour notre cœur en même temps que très net au regard de notre esprit ; idéal infiniment élevé, mais merveilleusement pratique, avec

la grâce que nous mérite le divin modèle, en même temps que tout est fait pour nous entraîner à sa suite, dans la route où il veut bien marcher devant nous, nous donnant l'exemple encore plus que la leçon.

Pour cet idéal, quelques-uns se passionnent, et cette passion fait les saints ; mais ceux mêmes qui ne se passionnent pas savent qu'ils doivent tâcher d'imiter au moins en quelque chose le modèle de tous les prédestinés ; ils savent l'anathème jeté par l'Apôtre à quiconque n'aime pas le Seigneur Jésus : et ils s'efforcent par raison, par devoir, par intérêt, de l'aimer et de l'imiter comme l'aiment et l'imitent ceux qui l'aiment et l'imitent avec passion ou par passion. Le renoncement pour arriver à l'amour et l'amour qui se traduit par le renoncement deviennent ainsi des traits caractéristiques de toute vie chrétienne. L'amour est le ressort principal ; le renoncement, la voie où nous pousse l'amour.

Ainsi la vie du chrétien tend sans cesse à reproduire la vie de Jésus, et cet effort d'amour ne fait pas seulement du chrétien une copie de Jésus : il transforme peu à peu l'âme tout entière, dans ce qu'elle a de plus intime, de façon que, suivant le mot de saint Paul, ce n'est plus elle qui vit, mais le Christ qui vit en elle.

III

Inséparable de Jésus dans la vie intime du catholique est la Mère de Jésus, la Vierge Marie. Les protestants dits orthodoxes reprochent aux catholiques ce culte de la Vierge, en le défigurant d'ailleurs, comme si ce que l'on donne à Marie était dérobé à Jésus, ou comme si c'était une idolâtrie. C'est bien mal comprendre les choses et se faire des idées bien inexactes de notre vie intime. Il est vrai, nous mettons Marie partout ; mais à sa place, non à la place de Jésus : comme celle à qui nous devons l'unique Médiateur, non comme une médiatrice indépendante de lui, ou, si l'on veut, comme médiatrice entre lui et nous, non comme si elle était elle-même, ainsi que l'est Jésus, notre voie ou notre vie. Ils peuvent accumuler à grands

frais les cas où nous employons les mêmes termes en parlant d'elle et de lui : qui ne sait que les mêmes mots, les mots de sentiment surtout, ont des sens tout différents suivant les circonstances? Mme de Sévigné s'étonnait d'avoir dit qu'elle aimait les Hollandais pour n'avoir pas tué son fils, comme elle disait à sa fille qu'elle l'aimait. Notre langage est plein de ces confusions, où d'ailleurs ne se trompent que ceux qui ne savent pas la langue ou qui ne savent pas de quoi l'on parle. Les initiés ne s'y méprennent pas ; nous prétendons d'ailleurs ne donner à Marie dans notre vie et dans notre culte que la place et la part qui lui reviennent et que Dieu même a voulu lui faire dans l'économie de notre rédemption et de notre salut. Ce n'est pas le lieu de répondre aux difficultés soulevées par les protestants, non plus que d'établir le bien-fondé doctrinal de la dévotion à Marie telle qu'elle est pratiquée par les catholiques.

Nous reconnaissons d'ailleurs que seul l'œil illuminé du cœur, c'est-à-dire la foi, et la foi qui sait se retremper dans la pensée vivante de l'Église, peut reconnaître dans les faits et les textes bibliques les indices et les germes de notre théologie mariale. Et cette foi n'est pas sentiment aveugle, inventant au hasard et uniquement soucieux de dire de Marie tout ce qui peut se dire de glorieux ; c'est intuition profonde du plan rédempteur et de la place que Dieu a bien voulu y faire à la sainte Vierge, choisie pour être la nouvelle Ève, à côté du nouvel Adam, pour refaire avec son divin Fils ce que la première Ève avait défait avec le premier ; c'est sous l'influence du Saint-Esprit, analyse perspicace, de l'idée mariale, telle que Dieu lui-même l'avait déposée dans la conscience sociale de l'Église naissante, pour y vivre, s'y développer, s'y épanouir avec le temps et les circonstances providentielles. Dans cette intuition profonde, dans cette analyse perspicace, dans cet épanouissement de la vérité révélée et du culte marial, nous ne méconnaissons pas la part du sentiment, et, pour parler avec plus de précision encore, de l'amour filial. Mais dans ce sentiment même et cet amour filial, nous retrouvons comme une étincelle de l'amour dont Jésus aima sa mère, étincelle tombée en quelque sorte de son cœur dans le cœur de son Église, pour ne jamais s'y éteindre et pour y grandir sans cesse. Bien plus, dans ce culte de Marie

et dans ces louanges que nous lui donnons, nous aimons à faire écho en quelque sorte au mot de cette femme du peuple qui, pour montrer son admiration envers Jésus, béatifiait sa mère, comprenant d'ailleurs, et d'après l'explication même du Maître, que pour louer dignement Marie et rendre un digne hommage à son divin Fils, il faut la louer plus encore d'avoir été la digne mère d'un tel fils que d'avoir été simplement sa mère suivant la chair. Dans ce culte et dans ces louanges, nous savons aussi que nous accomplissons une prophétie de la Vierge elle-même. Elle avait dit, dans son *Magnificat,* que toutes les générations la proclameraient bienheureuse. Il nous est doux de venir à notre tour, dans le cortège des générations, que son regard illuminé d'en-haut avait vues défiler, lui offrir nos hommages d'admiration et de reconnaissance ; il nous est doux de reconnaître, dans cette prophétie si claire et si évidemment accomplie, un fait qui suffirait à lui seul pour démontrer, avec la divinité de notre religion, la légitimité du culte que nous rendons à la Mère de Jésus.

Tel est le monde d'idées et de sentiments, telle l'atmosphère où vit et se meut notre dévotion envers Marie. Notre cœur s'y trouve en parfaite harmonie avec notre raison et notre foi. Sans doute, c'est le cas pour toute notre vie intime de catholiques ; mais ici cet accord est particulièrement sensible. Nous allons le voir en entrant davantage dans le fond des choses.

A la base de nos relations avec la sainte Vierge, il y a le sentiment filial. Sentiment comme naturel à tout enfant baptisé, qui est né et qui grandit dans une famille bien chrétienne et bien pieuse. D'où vient-il ? On pourrait peut-être en chercher la raison immédiate dans la dévotion de la mère. Elle-même a toujours aimé Marie d'un amour filial ; elle a vécu en enfant de Marie ; souvent elle lui a recommandé le fruit de son sein ; elle lui a peut-être consacré cette vie dont elle sentait le premier tressaillement ; elle a voulu que l'enfant fût porté, le jour de son baptême, à l'autel de la Vierge comme pour recevoir sa première bénédiction et reconnaître qu'il lui appartenait ; souvent dans la suite elle l'y a porté elle-même ; elle lui a fait joindre ses petites mains devant l'image de la Mère vénérée qui souriante lui présentait l'enfant qu'elle portait aussi dans ses bras ;

elle lui a fait bégayer tout d'abord le nom de Marie avec celui de Jésus en même temps que ceux de papa et de maman ; elle lui a donné sans cesse mille exemples de dévotion tendre et filiale envers Marie et lui a, par mille industries, inspiré la même dévotion et les mêmes sentiments dont elle était remplie. Qu'on l'explique de façon ou d'autre, il y a là une première grâce, répandue dans l'âme, on peut le dire, avec la grâce du baptême, et destinée à se développer, comme tout naturellement, si rien n'y vient mettre obstacle. Ainsi l'enfant catholique trouve en quelque sorte veillant à son berceau, avec sa mère d'ici-bas, sa Mère du ciel. Il apprend à les aimer l'une et l'autre avec le même cœur et comme d'un même amour. Sans doute, l'une est au loin, dans un autre monde : il ne la voit ni ne l'entend ; mais, avec sa foi naïve et son imagination qui réalise tout, il se la figure sans peine d'après ce qu'on lui en dit, d'après les images qu'on lui en présente, mais bien plus belle que toutes les images, bonne et aimante comme sa mère, mais bien plus parfaite et bien plus puissante. Sa mère qu'il voit lui révèle sa Mère de là-haut, qu'il ne voit pas ; l'amour qu'il a naturellement pour la première lui fait entendre, mieux que toutes les explications abstraites, l'amour qu'il doit avoir pour la seconde. Et, comme on reste toujours enfant avec sa mère, il restera toujours enfant avec Marie : les autres affections pourront se défraîchir, il y aura toujours dans son amour pour la sainte Vierge je ne sais quel parfum de jeunesse. Telle est, autant que ces choses peuvent s'analyser, la part du cœur dans notre amour pour Marie, dans notre dévotion envers elle.

A mesure que nous grandissons et que nous nous instruisons de notre religion, nous comprenons combien ce sentiment filial est fondé, comment Marie est vraiment notre mère dans l'ordre de la grâce. On nous a de bonne heure appris à regarder comme s'appliquant à nous les paroles où Jésus en croix dit à sa mère, en désignant saint Jean : « Femme, voilà votre fils », et à saint Jean, en désignant Marie : « Voilà votre mère. » Plus tard on nous a expliqué que ces mots, tout en répondant à la réalité profonde, ne l'expriment pas aussi directement que peut-être il nous avait semblé tout d'abord, et que, s'ils l'expriment cependant, encore faut-il voir, dans le sens que nous leur

donnions, un de ces raccourcis profonds et vigoureux par lesquels une exégèse plus soucieuse des réalités contenues sous les formules que des formules elles-mêmes analysées avec le scrupule du grammairien et du philologue, concentre en quelques mots expressifs, en quelque scène significative, ce qui ne se trouve dans les textes ou dans les faits qu'à l'état d'indice ou de vérité diffuse. Et cette explication, tout en nous déconcertant peut-être pour un moment, et en ôtant pour nous à la scène grandiose du Calvaire quelque chose de sa poignante grandeur et de son charme douloureux mais prenant, nous a ouvert de plus larges perspectives sur le plan divin de la rédemption, et sur la place que Dieu y a faite à Marie. D'après cette divine économie, Marie est notre mère du fait qu'elle est la mère de Jésus. Jésus en effet n'existe que pour être le chef de l'humanité régénérée par son sang : il n'y a pas en lui un homme privé dont Marie serait la mère, et un sauveur à l'œuvre de qui Marie n'aurait eu aucune part directe. Quand l'ange lui demanda de la part de Dieu son consentement à l'incarnation, c'est à l'œuvre rédemptrice tout entière qu'il lui demandait de coopérer. Les paroles mêmes de l'ange le lui faisaient entendre assez clairement, et nul doute que Marie ne les ait comprises au sens que Dieu y mettait. Or l'œuvre rédemptrice est une : elle comprend, avec l'Incarnation du Fils de Dieu, avec sa mort en croix pour expier nos péchés et nous réconcilier avec Dieu, toutes les grâces de salut et de sanctification que Jésus nous a méritées par sa vie et par sa mort. De cette considération et d'autres, que nous n'avons pas à développer ici, les théologiens concluent sans hésiter que Marie a sa part dans la distribution des grâces, comme elle l'a dans le reste de l'œuvre réparatrice ; l'axiome que toute grâce nous vient par Marie, nettement impliqué dans la tradition ancienne avant d'avoir été formulé par saint Bernard, leur paraît contenir une vérité certaine, une vérité révélée, susceptible d'être un jour définie par l'Église et proposée à la foi de tous.

Ainsi se trouvent répondre à des réalités profondes, à des réalités fondamentales de la vie surnaturelle, les sentiments qui sembleraient les plus instinctifs, les plus spontanés, de l'âme catholique, le sentiment filial et la confiance qui recourt à Marie

en toute occasion comme l'enfant recourt à la mère la plus aimante, la plus riche, la plus puissante.

D'autre part, ce recours et ce contact continuel avec la Vierge toute pure et toute sainte produit sur notre âme l'impression la plus salutaire, une merveilleuse influence de relèvement et d'attrait vers les vertus les plus hautes et les plus délicates. Ceux qui ne voient les choses que du dehors ou dans l'abstrait, qui ne jugent que par quelques histoires grivoises de piété sotte ou de superstition grossière, croient souvent le contraire. Mais quand on considère les choses dans le réel de la vie catholique, on ne peut que voir en la dévotion à la sainte Vierge une inspiratrice des vertus les plus exquises. Marie, en effet, se montre à nous comme la réalisation la plus parfaite, en même temps que la plus aimable, de l'idéal chrétien, tel que Jésus nous l'a tracé par ses leçons et par ses exemples : idéal ravissant de pureté, d'humilité, de charité, enfin de toutes les vertus. Aussi combien ont couru à l'odeur de ses parfums! C'est l'armée innombrable des vierges chrétiennes, qui depuis les origines du christianisme jusqu'à nos jours, se sont éprises en la contemplant, de pureté virginale, d'amour pour le céleste Époux des âmes, de toutes les vertus qui en Marie ont toujours paru à tous comme le cortège inséparable de la virginité, et que, depuis la première prédication chrétienne, l'Église ne cesse de montrer aux vierges comme leur idéal, parfaitement réalisé en la reine des vierges. Ce sont les femmes chrétiennes de toute condition : aux premiers jours du christianisme, elle était là et, mieux que toutes les leçons des Apôtres, ses exemples, accompagnés, à l'occasion, de quelques paroles sorties de son cœur, disaient aux nouvelles converties, juives ou païennes, ce que doit être la femme vraiment chrétienne ; c'est en regardant Marie qu'elles ont conçu et réalisé ce type chrétien de la femme qui maintenant encore apparaît dans le monde comme une des merveilles de l'influence évangélique : type de grâce modeste et de dignité simple, d'humilité noble et de réserve discrète, de travail obscur et de hautes aspirations, de généreuses initiatives et de dévouement désintéressé, de patience résignée et de vaillance sans prétention ; type enfin qu'il est difficile de décrire et peut-être dangereux de louer, mais qu'il est doux de saluer en

passant comme une apparition voilée de la Vierge Marie. Son influence se fait sentir jusque sur les hommes, douce et persuasive comme celle d'une mère aimée et vénérée. Combien de fois, là où le prêtre ne peut approcher ou voit tous ses efforts inutiles, là où le prêtre est tenté de désespérer, le nom de Marie, mêlé au souvenir d'une mère, murmuré par une femme qui rappelait en quelque façon par sa bonté compatissante, en même temps que la tendresse maternelle, la miséricordieuse indulgence de celle qui n'a jamais repoussé le misérable et que le misérable n'a jamais invoquée en vain, combien de fois le nom et la pensée de Marie ont amolli les plus endurcis, rendu confiance aux plus désespérés!

Indiquons, pour finir, et non sans le regret de n'y pouvoir insister davantage, le rôle éducatif de la dévotion à Marie dans la vie du catholique. Ce qui vient d'être dit sur sa douce et pénétrante influence peut déjà faire entrevoir ce qu'il faut entendre par là. Mais quelques traits méritent d'être particulièrement signalés.

Tout d'abord, c'est par Marie que l'enfant catholique est comme naturellement introduit dans le monde surnaturel. Comment cela? Objectivement parlant, c'est le baptême qui fait naître l'enfant à la vie surnaturelle. Mais comment faire entrer dans cette petite âme de baptisé les premières impressions surnaturelles, le premier sentiment des ineffables réalités parmi lesquelles il doit vivre sans les voir de ses yeux, sans les comprendre par sa raison? Théoriquement parlant, le problème pourrait paraître impossible ou du moins très difficile à résoudre. En pratique, les choses se font avec une simplicité divine, et dans les familles pieuses, Marie y a le plus souvent une part prépondérante. Voici comment. Tout jeune encore, l'enfant a sous les yeux l'image de Jésus et de Marie, du divin enfant porté aux bras de sa mère. On lui dit que cet enfant, c'est Jésus; que cette Mère, c'est Marie. Il s'éprend aussitôt de sympathie pour cet enfant si gracieux, en qui il se retrouve; pour cette mère, qui lui rappelle sa mère. On lui dit alors que Jésus, c'est le Dieu du ciel, qui s'est fait petit et pauvre par amour pour les petits enfants; que Marie, c'est la reine du ciel, qui a donné son Jésus à la mort pour sauver

l'âme des petits enfants, et que cette grande reine, qui aime si tendrement Jésus, veut bien l'aimer lui aussi comme le petit frère de Jésus, l'aimer comme son propre enfant ; qu'il a donc deux mères, celle d'ici-bas, qu'il voit, celle de là-haut, qu'il ne voit pas, mais qui, elle, le voit bien, qui l'aime, s'il est bien sage comme l'enfant Jésus, autant et plus que ne l'aime sa mère, et qui, toujours s'il est sage comme l'enfant Jésus, l'appellera un jour au ciel, où il verra non seulement Jésus et Marie, mais aussi le Père céleste, qu'il doit aimer comme il aime son Père d'ici-bas. Désormais l'enfant saura qu'il a une famille au ciel, comme il a une famille sur terre, et qu'il doit vivre en enfant sage, non seulement pour plaire à ses parents, mais aussi pour plaire au Père céleste, à Jésus et à Marie. Sous l'influence de la grâce baptismale, tout cela est entré comme naturellement dans son esprit et dans son cœur. Il n'aura plus qu'à développer par son action consciente et personnelle la vie à laquelle il vient d'être initié si simplement et de façon si naturelle. Cette initiation, on le voit, commence par la présentation simultanée de Marie et de Jésus : comme les bergers et comme les Mages, il trouve tout ensemble l'enfant et la mère, la mère qui lui présente son enfant, l'enfant qui lui sourit aux bras de sa mère. Dans l'ordre de la connaissance, comme dans celui de la réalité, c'est le Jésus de Marie qui lui apparaît comme son divin Frère, pour lui faire reconnaître en Marie sa céleste Mère. Ayant un frère en Jésus, une mère en Marie, il trouve tout simple qu'il ait un père au ciel comme il en a un sur la terre. Ainsi entre-t-il comme de plain-pied dans le monde surnaturel ; ainsi est-il initié à la vie chrétienne.

Mais son éducation reste à faire. Ici encore, l'influence intime de Marie se fait sentir, souvent mêlée à celle de Jésus, quelquefois distincte et caractérisée par des traits spéciaux. La dévotion à Marie se présente tout d'abord comme une dévotion de piété, de pureté, de charité. C'est aux fêtes de la sainte Vierge que l'enfant, dans les maisons d'éducation chrétienne, que le jeune homme, au premier usage de sa liberté, sentent le mieux peut-être les touches pénétrantes de la grâce ; là qu'ils comprennent le prix et le charme austère de la pureté, de la lutte contre soi-même, de l'oubli de soi dans la charité et la vie pour

autrui. C'est dans des réunions particulières où une élite se groupe pour honorer la sainte Vierge, dans des réunions de congrégation, que se développe chez beaucoup, avec la dévotion à Marie, le sens d'une vie chrétienne plus intime et plus personnelle, le désir d'une vie plus pieuse et plus apostolique, souvent la vocation à un état plus parfait de donation totale à Dieu pour la sanctification personnelle et pour le salut des âmes. Une fois dans ces chemins de la vie intérieure, l'âme trouve en Marie un idéal ravissant de la vie chrétienne : idéal de pureté, qui la pousse à se purifier de plus en plus non seulement du péché, mais de toute imperfection et de toute affection déréglée ; idéal de fidélité à la grâce, d'humilité, de charité, de toutes les vertus ; idéal enfin d'union intime avec Dieu dans la prière continuelle, dans l'exercice ininterrompu de l'amour, dans la conformité absolue de volonté avec la volonté divine et la dépendance la plus entière du bon plaisir divin. En même temps qu'un idéal, elle y trouve un secours toujours présent, lui venant sous mille formes qu'il serait trop long d'analyser ici, mais que l'on peut faire entendre d'un mot en le comparant à celui que la mère la plus attentive et la plus aimante, la plus habile et la plus industrieuse, sait toujours, au moment opportun, prêter à son enfant.

Ainsi Marie est toujours et partout dans la vie du catholique. Et qu'on n'aille pas s'imaginer que ce soit pour enlever quelque chose à la part de Jésus ! C'est bien plutôt pour lui préparer les voies, pour le rappeler au cœur oublieux, pour le faire mieux connaître, mieux aimer, mieux servir ; toujours, en un mot, pour renouer ou rendre plus étroites les relations entre ses deux enfants, l'Enfant-Dieu et l'enfant pécheur. Aussi est-ce un fait d'expérience, que Newman faisait déjà constater à Pusey : ce sont les pays fidèles au culte de Marie qui ont gardé le sens de Jésus, du Jésus vrai, Dieu parfait et homme parfait, du Jésus réel et concret, du Jésus de l'Évangile ; un fait d'expérience aussi dans la vie intime du catholique, que Marie et Jésus y sont inséparables : là où est Marie, Jésus ne tarde pas à venir, et Jésus, quand il est venu, loin d'effacer sa Mère, la fait aimer du même cœur dont il l'aimait lui-même. Bref, comme Marie a donné Jésus au monde, elle le donne tous les jours aux âmes ;

comme elle l'a enfanté dans sa vie historique et l'a élevé pour être le Sauveur du monde, elle l'enfante tous les jours dans sa vie mystique, et le fait grandir dans les âmes qu'il a sauvées : Marie, mère de Jésus, est aussi notre mère.

IV

Après Marie, les saints ont dans la vie intime du catholique une place considérable. Parmi eux, il est naturel de faire une part plus grande à ceux qui ont été en rapports plus étroits avec Jésus, et ensuite avec Marie. A ce titre, saint Joseph, resté d'abord dans l'ombre, a grandi rapidement, durant les derniers siècles, dans la dévotion catholique ; il est probable que l'avenir lui réserve encore de nouveaux accroissements, secondaires d'ailleurs (une place à côté de Marie dans les litanies des saints, dans le *Confiteor*, au canon de la messe et dans quelques autres prières). Saint Jean-Baptiste et les Apôtres ont quelque peu reculé, pour lui faire place. Bien des considérations interviennent d'ailleurs ici, où nous ne pouvons entrer. Nous devons nous contenter de quelques remarques rapides.

Les saints nous apparaissent comme des témoins vivants du Christ : ils nous disent l'efficacité de ses leçons, de ses exemples, de sa grâce. Ce sont aussi des copies vivantes du divin Modèle ; aucun d'eux ne le représente tout entier dans sa divine perfection, mais, ensemble, ils nous le font mieux connaître et nous en présentent une image adéquate, autant du moins que le multiple, le partiel, l'imparfait peut donner l'idée de la perfection une et simple. On peut dire quelque chose d'analogue par rapport à l'Évangile : chacun d'eux nous en présente quelques traits appliqués, vécus ; ils sont l'Évangile en action, l'Évangile à notre portée. Leur vie nous est un exemple, qui nous arrache aux misères et aux vulgarités quotidiennes, pour nous stimuler, nous encourager, nous instruire des moyens pratiques d'arriver à la perfection : en eux, nous voyons l'idéal évangélique réalisé par des hommes comme nous ; devant eux, nous prenons conscience de ce que nous pouvons avec la grâce de Dieu, nous avons honte de nous-mêmes et nous nous disons,

comme saint Augustin : « Tu ne pourras pas ce qu'ont pu tels et telles ? » Nous les voyons au ciel comme des témoins qui regardent si nous serons loyaux avec nous-mêmes et avec Dieu, si nous serons dignes de nos devanciers ; nous les y voyons comme des amis qui nous encouragent, qui nous montrent le terme et nous indiquent la voie ; nous savons qu'ils s'intéressent à nous dans nos difficultés : ils ont passé par là ; qu'ils prient pour nous, pendant que nous luttons : ils nous assurent le secours qui nous fera vainqueurs, comme ils ont vaincu eux-mêmes par la force du Christ. Ainsi, montrent-ils le ciel à notre portée, Jésus plus près de nous par sa grâce et par ses exemples. En les admirant et les louant, c'est Jésus que nous admirons et louons en eux ; en essayant de les imiter, c'est Jésus que nous essayons de reproduire. Ils rapprochent Jésus de nous et nous rapprochent de Jésus.

L'histoire de leur vie, leurs images, leurs reliques même, nous aident à entrer dans le monde de la foi, à nous rendre plus familières les choses de Dieu et les leçons de l'Évangile.

L'Église de Paris nous dit toutes ces choses dans sa langue magnifique, quand elle chante dans la Préface des saints :

« Il est véritablement juste et raisonnable, il est équitable et salutaire de vous rendre grâces en tout temps et en tous lieux, Seigneur saint, Père Tout-Puissant, Dieu éternel, qui vous glorifiez dans l'assemblée des Saints, et qui, en couronnant leurs mérites, couronnez vos propres dons ; qui nous offrez dans leur vie un modèle, dans la communion avec eux une sainte alliance, dans leur intercession un secours à notre faiblesse : afin qu'ayant au-dessus de nous cette nuée de témoins, nous nous hâtions par la patience au combat qui nous est offert, et nous recevions avec eux la couronne de gloire qui ne se flétrit point ; par Jésus-Christ Notre-Seigneur... »

A côté des saints, nous mêlons partout dans notre vie les anges, comme Dieu lui-même les y mêle en faisant d'eux les ministres et les serviteurs de sa providence auprès de nous et dans le monde où nous nous mouvons. Ni les saints, ni la sainte Vierge, ni même, semble-t-il, Notre-Seigneur Jésus-Christ, n'ont, dans l'économie ordinaire de notre vie, une

influence immédiate d'ordre physique (exception faite, bien entendu, pour l'influence de grâce que les théologiens, sinon tous, du moins en grand nombre, sont portés à regarder comme un effet physique, tout surnaturel d'ailleurs, de l'humanité du Christ venant s'unir à nous dans la sainte communion ; exception faite également pour les cas, toujours possibles, d'intervention miraculeuse). Les anges, eux, interviennent directement dans notre vie, soit pour modifier à l'occasion les actions ou influences des agents naturels, soit pour agir sur les dispositions intimes, soit pour contrecarrer l'action et les influences des mauvais anges, à qui Dieu veut bien permettre des interventions du même genre. D'ailleurs, ni les bons ni les mauvais anges n'ont d'action directe sur notre volonté, ni même sur notre intelligence, non plus que sur la substance de notre âme ; mais ils peuvent les envelopper ou les assaillir du dehors par leur action directe sur l'organisme corporel, sur l'imagination et la sensibilité : nos images, nos impressions, toute notre activité sensible, nos dispositions sensibles et corporelles. Le chrétien a ainsi le sentiment de se mouvoir dans un monde tout peuplé d'anges ou de démons, les uns toujours prêts à lui rendre service, à le protéger, à tout arranger pour son bien, soit auprès de Dieu, soit auprès du prochain, soit dans le monde matériel ; les autres, ne manquant pas une occasion de lui nuire en lui faisant du mal, en le troublant, en tournant contre lui le jeu des causes physiques ou des causes morales, uniquement, d'ailleurs, dans la mesure où Dieu le permet et toujours en vue de notre bien spirituel. Sauf les cas extraordinaires, nous ne pouvons leur attribuer avec certitude aucun effet particulier (puisqu'ils n'agissent qu'en faisant jouer les causes secondes, d'ordre physique ou d'ordre moral) ; mais la pensée des bons et des mauvais anges nous aide à nous mettre dans le monde de la foi, de l'invisible et du surnaturel ; à voir dans et derrière le jeu des causes secondes les luttes entre forces amies et ennemies dont notre âme est l'enjeu ; à mieux faire la part des divers mouvements de la nature et de la grâce. Les bons anges rapprochent de nous la Providence divine, et nous présentent un idéal de vie pour Dieu et avec Dieu, toute pure, toute dévouée à ses intérêts, toute d'union avec lui, par la

vision béatifique et par l'amour. Les mauvais anges nous servent à mieux connaître la malice du péché, à nous défier et à être sur nos gardes, à prier dans la tentation.

V

Dans ce qui vient d'être dit sur la place qu'occupent dans la vie intime du catholique les anges, les saints, la sainte Vierge, on voit déjà poindre l'Église. On eût pu la deviner dès les premiers paragraphes de cette étude, et notamment dès celui où il est question de Jésus. L'Église, en effet, est partout dans la vie intime du catholique. Les protestants nous le reprochent, comme si elle était un intermédiaire gênant, qui nous empêche de nouer avec Jésus des relations personnelles, directes et intimes. Autant vaudrait dire que l'union avec le reste de notre corps empêche notre bras ou notre pied de recevoir directement l'influence vivifiante de l'âme. Si l'Église est un intermédiaire entre Jésus et nous, elle est un intermédiaire qui unit, non un intermédiaire qui sépare. C'est dans l'Église, en effet, et par l'Église que se nouent toutes les relations entre Jésus et les âmes : il n'a de rapport avec nous que comme chef de l'Église, nous n'avons de rapport avec lui que comme membres de l'Église. L'Église est le corps mystique ; il en est le chef, nous en sommes les membres : les membres ne reçoivent l'influence du chef et ne vivent de la vie du chef que dans l'unité vivante du corps. C'est la doctrine évidente de saint Paul ; les protestants n'échappent aux conclusions que nous en tirons qu'en imaginant une Église spirituelle et invisible, que nous ne rejetons pas absolument, puisque nous admettons la communion des saints, mais qui ne suffit pas pour expliquer les textes évidents de l'Écriture, non plus que les faits évidents de l'histoire apostolique, puisque ces textes et ces faits nous montrent clairement que Notre-Seigneur a institué une Église visible et que c'est cette Église visible qui est son corps mystique.

On le voit, il y a, sur ce point, une différence essentielle entre la doctrine des protestants et celle des catholiques. Selon eux, la vie religieuse, dans ce qu'elle a de plus intime, dans les

relations de l'âme avec Jésus, est tout individuelle : l'Église ne vient qu'après, puisqu'il faut bien la faire venir, comme la réunion toute naturelle de gens qui, ayant les mêmes aspirations et ayant reçu les mêmes grâces, se trouvent ainsi amenés à mettre en commun quelque chose de leur vie. Selon nous, elle a nécessairement un élément social, et cela comme condition nécessaire, disons mieux, comme cause formelle de son existence. Le baptême, qui nous incorpore au Christ, ne le fait qu'en nous incorporant à l'Église ; nous ne vivons du Christ, de la vie du Christ qu'en tant que cette vie est répandue dans l'Église par l'Esprit du Christ, qui est l'âme de cette Église. L'Église est donc le seul lieu de rencontre entre l'âme et Jésus. Nulle âme ne lui appartient qui n'appartienne à l'Église, au moins équivalemment, de fait ou de cœur ; nulle âme n'a part à sa vie qu'en vivant la vie de l'Église. L'Église, c'est en quelque sorte Jésus qui se continue et qui se prolonge dans son corps mystique pour y faire l'union vitale entre lui et nous. Certes, cette union est intime, immédiate ; mais elle ne se fait que dans l'unité du corps social, dont il est le chef et qu'il anime de son Esprit, dont nous sommes les membres pour recevoir son influence et vivre de cet Esprit. Laquelle de ces deux conceptions répond le mieux à la nature de l'homme et aux analogies que Dieu se plaît à établir entre l'ordre de la nature et l'ordre surnaturel, nous n'avons pas à le dire ici ; laquelle répond le mieux aux faits et aux textes, nous n'avons pas à l'étudier dans le détail ; mais nous savons que c'est la nôtre.

D'après les mêmes faits et les mêmes textes, Jésus a remis aux mains de son Église tous les trésors de la Rédemption (trésors de grâce et de vérité) pour les faire valoir et les dispenser par l'enseignement, par les sacrements, de toute façon. Dieu, de son côté, n'admet pas d'autre culte que celui de son Église ; la foi qu'il agrée, c'est la foi de l'Église ; le seul sacrifice qui lui plaise, c'est celui qui lui est offert par l'Église et en son nom ; les seules âmes qui soient de son bercail, ce sont celles qui vivent dans la communion de son Église. Ainsi notre foi est une propriété de l'Église : elle n'est la vraie foi que si elle est la foi de l'Église. Les sacrements sont la propriété de

l'Église : ils ne sont efficaces que comme sacrements de l'Église. L'union de charité avec Dieu n'existe que dans la communion de l'Église. Même les relations intimes entre Jésus et chaque âme sont comme entre chef de l'Église, corps mystique du Christ, et membre de ce corps mystique : il est l'Époux de chaque âme en tant que chaque âme ne fait qu'un avec l'unique Épouse, un avec l'Église (1).

Ainsi l'Église ici-bas, c'est, comme nous le disions tout à l'heure, Jésus se prolongeant dans son corps mystique pour arriver jusqu'à nous. Au ciel même, nous ne serons à Jésus et Jésus ne sera à nous que dans ce corps mystique, qui est l'Église.

Et de là vient qu'entre Dieu et nous il n'y a de relations surnaturelles que dans et par l'Église. Nul, suivant le mot énergique de saint Cyprien, ne peut avoir Dieu pour Père que s'il a l'Église pour Mère. L'Église est donc bien notre Mère dans l'ordre surnaturel, la Mère de nos âmes. C'est elle qui nous enfante à Dieu par le baptême ; elle qui nous nourrit et nous élève ; elle qui, au moment de notre mort, nous présente à lui et nous assure bon accueil.

Telles sont les grandes réalités, établies par Dieu lui-même pour être à la base de notre vie surnaturelle. Il était nécessaire de les rappeler pour comprendre la nature précise des rapports de la vie catholique avec l'Église et la part que tout catholique, et cela d'autant plus qu'il vit de cette vie, fait à l'Église dans sa vie intime.

Ici, comme pour Marie, il faut mettre à la base le sentiment profond que l'Église est notre Mère, et que nous sommes ses enfants, dans la mesure où nous sommes enfants de Dieu. Ce sentiment est moins primitif peut-être et moins spontané, il est à coup sûr plus difficile à raisonner intellectuellement, que celui qui nous fait dire comme d'instinct à Marie : « Ma Mère. » Dès notre enfance cependant, nous entendons parler de notre

(1) Ce qui est dit dans le texte sur la foi, les sacrements, l'union avec Dieu, les relations entre Jésus et les âmes, doit s'entendre en tenant compte de la doctrine catholique sur les liens invisibles qui rattachent à l'Église bien des âmes qui, au regard humain, n'ont aucun rapport avec l'Église. Pour plus amples explications sur ce point, on peut voir : Jean Bainvel : *Hors de l'Église, pas de salut*. Paris, Beauchesne, 1913.

Mère la sainte Église, comme on nous parle de notre Mère Marie, et l'identité de l'appellation nous fait dès lors entrevoir une certaine analogie des choses. Ce sentiment filial s'éveille avec une intuition plus précise, où l'imagination a plus de part encore que l'intelligence, quand nous entendons parler du pape comme du Père commun des fidèles, et lui donner couramment le nom de Saint-Père. Il devient davantage un sentiment vivant quand, en nous confessant, nous disons au confesseur : « Mon Père ». Cette éducation du sentiment filial envers l'Église se fait d'autant plus vite dans les pays où l'habitude courante est de donner au prêtre le nom de Père et de traiter avec lui dans le même esprit de respect filial et de simplicité confiante que l'on a avec son père. Nous comprenons davantage quand on nous explique comment le baptême nous fait enfants de Dieu et de l'Église, et pourquoi, dans notre acte de foi, nous faisons profession de croire ce que croit et enseigne la sainte Église. Plus tard, le sentiment filial envers l'Église reçoit comme une nouvelle poussée de vie quand on nous montre, au Calvaire, l'Église, figurée par l'eau et le sang qui sortent du côté ouvert de Jésus, sortant de son cœur divin pour être son Épouse et la Mère de nos âmes, comme Ève avait été autrefois tirée du côté d'Adam, pour être la femme de notre premier père et la mère de tous les hommes. Peut-être nous a-t-on fait remarquer alors (et si la remarque ne nous en a point été faite, nous ne laissons pas d'en avoir le sentiment confus) que nous devons à Jésus en croix les deux mères de notre âme, Marie et l'Église, et qu'il est juste de les aimer toutes les deux du même amour filial, comme ayant toutes les deux reçu du cœur de Jésus un amour maternel pour nous.

Désormais, et toujours davantage à mesure que se fera notre éducation religieuse, nous unirons dans le même respect affectueux et dans le même sentiment filial Marie et l'Église, les distinguant fort bien l'une de l'autre, bien qu'incapables peut-être d'expliquer avec précision comment, étant nos mères l'une et l'autre, elles ne le sont pas cependant de la même façon, mais heureux, tout en les distinguant, de les confondre dans notre amour. Ainsi faisaient déjà les chrétiens des premiers siècles : ils aimaient à représenter Marie et l'Église comme une

femme en prière, une orante, parfois Marie sous les traits conventionnels de l'Église, parfois l'Église sous ceux de Marie, sans qu'on puisse toujours dire avec certitude si c'est Marie ou l'Église qu'ils voulaient particulièrement représenter.

Il nous reste, après ces observations générales, à donner quelques détails pour nous rendre compte avec plus de précision de la place que tient l'Église dans notre vie intime, dans notre vie religieuse.

A regarder les choses du dehors, comme ferait un observateur superficiel, étranger à nos croyances, nous la voyons mêlée, plus ou moins directement, à tous les actes de notre vie. A peine nés, il est question de notre baptême. Il est d'ordinaire administré dans l'église par le représentant et le ministre de l'Église : aux yeux de tous, nous entrons par le baptême dans la société visible des fidèles, et notre inscription sur le registre des baptisés est une première profession de notre appartenance à l'Église. C'est elle qui fera notre éducation religieuse ; car même ce que nous en recevons de nos parents ou de ceux qui les remplacent, c'est d'elle que nous le recevons : notions doctrinales, pratiques pieuses, prières diverses, tout cela est inspiré directement ou indirectement par l'Église, approuvé par elle ou suivant son esprit (sauf, bien entendu, les erreurs ou superstitions qui pourraient s'y mêler parfois, mais qui sont accidentelles et dont nous n'avons pas à nous occuper ici). Puis c'est la vie sacramentelle, la pratique des sacrements. Ici, tout est directement sous son contrôle, quand ce n'est pas directement son œuvre. C'est à ses prêtres que nous devons aller, pour obtenir la rémission des péchés graves, et, dans la pratique actuelle, ce recours au prêtre est ordinaire aux personnes pieuses pour tout ce qui regarde la direction de conscience et la vie de piété. C'est à eux que nous recourons pour avoir l'aliment eucharistique, et près d'eux que nous demandons conseil pour régler nos communions. Quand vient le moment de choisir une carrière, de décider les questions d'avenir, les personnes pieuses ne seraient pas en pleine sécurité si elles n'avaient pris l'avis de leur confesseur. Si l'on se décide pour le mariage, il n'y a, dans les circonstances normales, de mariage valide pour le catholique que le mariage béni par le

prêtre. Si l'on se décide pour la vie sacerdotale ou religieuse, on se met sous la dépendance plus étroite encore de l'Église et des gens d'Église. La vie liturgique, prières et cérémonies officielles de l'Église, fêtes de dévotion ou fêtes chômées, dévotions de toute sorte enrichies d'indulgences ou impliquant des bénédictions, toute cette vie qui, avec la vie sacramentelle, occupe une telle place dans les rapports du catholique avec Dieu, est toute sous la dépendance de l'Église, quand elle n'est pas la participation directe du fidèle à la vie même de l'Église. Nos rapports avec les saints sont de même dirigés ou contrôlés par elle, puisque le culte public ne peut se rendre qu'aux personnages qu'elle a proclamés saints ou bienheureux, et dans les conditions fixées par elle. Elle intervient, par ses commandements ou par ses conseils, pour régler les circonstances les plus indifférentes de notre vie, pour nous imposer non seulement l'assistance à la Messe les dimanches et jours de fête fixés par elle, mais encore la cessation de tel ou tel travail ; pour nous défendre de prendre tel genre d'aliments à tels jours déterminés, ou de manger au même repas tel mets avec tel autre. Et en tout cela elle peut engager notre conscience, sous peine de damnation éternelle. Le temps nous manque pour expliquer comme il faudrait ce que les malveillants appellent cette ingérence de l'Église dans toute notre vie et pour répondre aux objections si souvent élevées contre ses multiples interventions. Aussi bien n'avons-nous pas ici à la défendre, mais à constater des faits d'observation quotidienne.

Mais ce n'est là en quelque sorte que l'aspect extérieur des choses. Essayons d'entrer plus avant dans l'intime. Les théologiens disputent si l'Église a le droit de commander des actes purement intérieurs, et la réponse la plus commune, la seule logique, est celle de saint Thomas, qui se prononce nettement pour la négative. Mais, qu'on l'entende bien, il s'agit là du pouvoir propre de l'Église, en tant qu'elle est une société humaine parfaite, ayant, comme les autres sociétés parfaites, pouvoir législatif, pouvoir judiciaire, pouvoir coercitif. Or l'Église a de plus un pouvoir ministériel, qu'elle exerce par délégation spéciale de Dieu, comme continuatrice et représentante de Jésus sur la terre, liant et déliant en son nom, sachant bien

que ce qu'elle lie ici-bas est lié dans le ciel, et que ce qu'elle délie ici-bas est délié dans le ciel. C'est à ce pouvoir que nous recourons pour obtenir la rémission de nos péchés, pour avoir dispense de vœux devenus trop onéreux. C'est en vertu de ce pouvoir qu'elle peut annuler un mariage, réel mais non consommé ; en vertu de ce pouvoir qu'elle peut juger, comme seule autorité compétente, de la validité ou de la nullité du contrat sacramentel de mariage (et l'on sait que tout contrat de mariage entre baptisés est essentiellement un contrat sacramentel). C'est en vertu de ce pouvoir qu'elle peut administrer les sacrements et nous dispenser la grâce qu'ils confèrent par leur propre efficacité. C'est en vertu de ce pouvoir qu'elle enseigne les nations, suivant le commandement du Maître et la mission reçue de lui. Par ce pouvoir d'ordre et de juridiction ministérielle (le pouvoir d'enseigner peut se ramener à ce dernier), l'autorité de l'Église atteint ce qu'il y a de plus intime en nous : l'âme elle-même, pour lui donner la grâce sanctifiante, ou, si elle la possédait déjà, pour l'augmenter en elle ; l'intelligence, pour lui imposer telle croyance ou lui défendre de s'arrêter à telle opinion, qui pourrait mettre sa foi en péril ; la volonté, pour la délier d'une obligation librement contractée envers Dieu, en la dispensant, au nom de ce même Dieu, d'un vœu devenu trop lourd, et même, en certains cas déterminés, du contrat de mariage. Merveilleuse puissance, s'étendant jusqu'au domaine de la pensée et de la conscience, pour y faire, au nom et place de Dieu, ce que Dieu seul peut faire. Là où s'arrête le pouvoir des saints, des anges, de Marie elle-même, là l'Église peut intervenir d'autorité, comme déléguée et représentante de Jésus.

Rien, semble-t-il, mieux que la notion de ce pouvoir ministériel ne peut nous montrer combien intimement se fait sentir, dans la vie du catholique, l'action de l'Église. Elle est vraiment, pour nous, la représentante et la continuatrice de Jésus ; elle est Jésus même, vivant encore, quoique invisible, au milieu de nous et exerçant parmi nous, pour nous donner la vie qu'il est venu apporter au monde, son triple rôle de prêtre, de docteur, de roi.

Il faudrait dire maintenant ce que cette continuelle présence

de Jésus et de la divine Providence dans notre vie, par la présence continuelle et la maternelle providence de l'Église donne au catholique de paix et de sécurité, de facilité simple et souple dans sa vie surnaturelle, je dirais même de liberté dans les initiatives et dans le mouvement de sa piété. Du dehors, on croirait que cette vie du catholique doit être comme une vie en prison, toujours contrainte, toujours gênée par une surveillance jalouse et soupçonneuse. C'est oublier que l'Église est la grande famille des âmes, et que son autorité est une autorité toute paternelle et maternelle, réclamée sans cesse par l'amour des enfants, exercée par l'amour du père et de la mère. On y recourt ou l'on en a besoin plutôt qu'elle ne s'impose. Quand même elle s'impose, ce n'est pas comme du dehors ni par une ingérence intempestive et gênante, ni par souci de son propre intérêt. Son action est comme celle de la bonne Providence (sauf les inévitables imperfections de la faiblesse humaine, moindres ici que partout ailleurs, et avec la garantie, en cas grave, de l'infaillibilité, toujours avec l'assurance d'une grâce spéciale d'en haut, soit pour l'autorité qui commande, soit pour l'enfant qui obéit) : toute pour le bien de chacun en même temps que pour le bien général ; toute paternelle et maternelle, même quand elle reprend et corrige ; toujours acceptée par la foi, qui voit en elle Dieu lui-même ; toujours aimée comme l'autorité d'une mère, parce qu'elle est toujours aimante et désintéressée.

Et que dire de l'admirable union des esprits et des cœurs que produit dans la grande famille cette autorité toujours présente de l'Église? Mais ce n'est pas tant d'autorité qu'il faut ici parler que de l'Esprit-Saint lui-même faisant dans le corps immense, dont il est comme l'âme, l'unité des pensées et l'harmonie des volontés. C'est du dedans plus que du dehors que vient dans le corps entier cette unité de foi, de prière, de charité. On voit cela dans les familles, quand tous sont comme animés d'un même esprit, pour ne faire qu'un cœur et qu'une âme. On le voit, à certains moments, dans une nation, quand le même instinct patriotique pousse toutes les âmes dans le même sens, et que tous les citoyens d'un pays oublient leurs querelles et leurs dissensions pour ne voir et ne vouloir ensemble qu'une chose, le bien de la patrie.

A cette vie sociale du chrétien dans l'Église se rattache naturellement l'idée de la communion des saints. Ce dogme, distinct en soi du dogme de l'Église, se confond presque avec lui dans la pensée et dans le cœur du catholique. L'Église grandit et s'élargit en une grande société des âmes, comprenant l'Église militante, l'Église triomphante, l'Église souffrante. L'Église militante, c'est la société des âmes qui vivent sur la terre et qui toutes se rattachent en quelque sorte à la société visible fondée par le Christ, en tant qu'elles en font partie, soit réellement et par les liens visibles qui font les unités sociales parmi les hommes, soit par le cœur et par l'union avec elle dans la vie invisible de la grâce, soit au moins par l'aptitude à en faire un jour partie, suivant l'intention du Christ, et la direction où les pousse le souffle de l'Esprit, qu'elles sentent quelquefois passer, sans savoir ni d'où il vient ni où il va. L'Église triomphante, c'est la société bienheureuse de tous ceux qui sont déjà au terme, anges et saints, sous la houlette du grand et suprême pasteur, Jésus-Christ, Roi des rois et Seigneur des seigneurs, éternellement bienheureux dans la possession de Dieu. L'Église souffrante, ce sont les âmes qui expient en Purgatoire, payant leur dette d'ici-bas à la justice et à la sainteté infinie de Dieu.

Entre toutes ces âmes, il existe une société merveilleuse, un courant de vie et un échange de biens ou de services.

Aux âmes du purgatoire nous pouvons appliquer le mérite de nos bonnes œuvres satisfactoires et nos indulgences : nous prions pour elles, et Dieu veut bien les soulager ; nous présentons pour elles nos satisfactions et nos indulgences, et Dieu veut bien les leur appliquer. Ainsi pouvons-nous aider encore, après leur mort, ceux qui nous ont quittés ; ainsi pouvons-nous faire la charité non seulement à ceux qui souffrent sur terre, mais à ceux qui souffrent au-delà du tombeau : dans les uns comme dans les autres, nous pouvons soulager Jésus comme dans ses membres souffrants.

Entre le ciel et la terre, les communications restent également ouvertes : nous honorons les saints, et nos hommages leur arrivent ; nous les prions, et ils intercèdent pour nous ; même quand nous les oublions, ils s'intéressent à nous et nous obtiennent de Dieu des grâces de toute sorte.

Nous faisons partie d'une immense cité, la cité de Dieu, qui comprend tous les élus, tous ceux qui appartiennent ou peuvent appartenir en quelque façon à l'Église qui voyage ici-bas, toute les âmes qui souffrent encore en purgatoire. Entre tous les citoyens de cette grande cité, il existe une mystérieuse solidarité, extension admirable de la solidarité établie, dans les plans divins, entre Jésus et le monde des âmes et des esprits. Qu'elle est grande et belle la cité de Dieu, dont nous sommes les citoyens; la patrie des âmes, qui est notre patrie! Quel milieu pour la vie du catholique, et comme le cœur s'y dilate à l'aise!

VI

Dans ce qui précède, nous avons étudié la vie intime du catholique en fonction des réalités surnaturelles qui la constituent ou la caractérisent objectivement. Il nous reste pour achever cette esquisse, à signaler quelques traits plus saillants, dont la plupart se dégagent déjà de ce qui vient d'être dit.

Tout d'abord, comment n'être pas frappé de ce que, faute de terme plus clair, j'appellerais le caractère objectiviste de cette vie? Elle est toute pleine de Dieu, de Jésus, de Marie, des anges et des saints. Le grand travail du catholique est de réaliser par sa foi, par son action, ce monde surnaturel où il est comme tout baigné. J'entends, de le réaliser pour soi, en vivant des grandes réalités que Dieu lui a révélées, qu'il a mises à sa portée, qu'il a instituées pour lui. Son grand travail, pour prendre les choses d'un autre biais, est de vivre ce qu'il est ; sa grande souffrance, de ne pas être, autant qu'il le faudrait, par la foi, par l'amour, par les actes, ce que Dieu l'a fait dans l'ordre surnaturel, ou de ne pas répondre à ce que Dieu a fait pour lui. Il sait que Dieu est son Père : il voudrait être avec lui comme un fils avec son père. Il sait que Jésus est là dans l'Eucharistie : il voudrait être tout adoration, tout amour, pour reconnaître cette présence comme la reconnaissent les anges et les saints. Il sait que les trois personnes divines veulent bien venir à lui et demeurer en lui d'une ineffable demeure

d'amour : il voudrait être tout vibrant, tout vivant, tout à Dieu et en Dieu, pour répondre pleinement à cette divine présence. Ainsi cherche-t-il à vivre ce qu'il est, à vivre ce qu'il croit.

Sa vie, dès lors, doit être une vie d'effort ascétique. Elle doit l'être à divers titres. Il faut un effort, en effet, pour se mettre dans ce monde de l'invisible, pour y vivre comme si on le voyait, comme si l'on y était chez soi. On se figure souvent le catholique comme un illuminé sentimental, qui se ferait de douces chimères et se plairait dans ce monde de ses rêves, sans connaître les déceptions du réveil dans la réalité toute prosaïque. Il peut y avoir des illuminés parmi les catholiques, comme il y en a partout ; mais la foi du catholique n'a, comme telle, rien de l'illuminisme. Elle n'a même rien de la sentimentalité protestante, très portée à mettre la religion dans le sentiment, et ramenant la foi au sentiment du divin, au sens religieux. Notre foi à nous est dans la croyance à des réalités que « l'œil n'a point vues, que l'oreille n'a point entendues, que le cœur de l'homme ne saurait concevoir ». Le sentiment y peut avoir sa part, mais il ne vient qu'après la foi, accidentellement ; il peut ne pas venir du tout. Et c'est une épreuve de ne pas sentir l'amour quand on sent que le cœur devrait déborder d'amour ; c'est une épreuve de ne rencontrer que le vide dans un monde que l'on doit croire plein d'ineffables réalités. Et il faut un effort pour agir quand même comme si ce monde en apparence si vide était le vrai monde, le monde des seules réalités qui comptent. On quitte volontiers ce que l'on a quand on voit quelque chose qui, dans le même ordre, nous paraît préférable ; mais ce n'est pas sans peine que l'on se met au-dessus des attraits du monde sensible, pour se maintenir dans un monde où il n'y a rien pour le sens humain.

Notre ascétisme, d'ailleurs, n'est pas un ascétisme sans but, sans règle ni mesure, de l'ascétisme pour l'ascétisme. Son but est de faire place à Dieu, chez nous, afin que son règne s'établisse pleinement en nous ; son but encore, c'est d'attirer sur nos efforts la grâce d'en haut, sans laquelle nous nous reconnaissons incapables de tout bien ; son but, enfin, c'est de nous faire mourir à notre vie égoïste et sensuelle, raisonneuse et superbe, comme Jésus est mort pour nous, afin de nous faire

revivre une vie semblable à la sienne, une vie morte au péché, toute pour Dieu et en Dieu, avec Jésus, pour Jésus, comme Jésus... Sa règle et sa mesure, c'est, avec les lois de la prudence et de la raison, l'exemple du Christ qui, étant riche, s'est fait pauvre ; qui, étant souverainement indépendant, s'est fait obéissant jusqu'à la mort, et à la mort de la croix ; qui, étant Dieu, s'est anéanti et humilié ; qui enfin n'a cherché en rien sa propre satisfaction. Notre ascétisme est un ascétisme d'amour, quand il n'est pas un ascétisme de raison et de devoir. Il se ramène, en dernière analyse, à un effort pour aimer Dieu de tout son cœur, de toute son âme, de toutes ses forces, et pour aimer le prochain comme soi-même.

Notre vie de catholiques fait une grande place à la prière. La raison principale et distinctive, c'est que cette vie nous apparaît comme une vie surnaturelle, où nous ne pouvons rien par nous-mêmes, où toute notre suffisance est de Dieu. Cette vie est donc, du premier au dernier de ses mouvements, une vie de grâce : il faut que la grâce nous prévienne, qu'elle nous seconde dans l'action, qu'elle couronne notre action. Or Dieu veut bien nous donner des grâces sans que nous les ayons ni méritées ni demandées ; mais, s'il veut bien commencer sans nous, il veut que nous profitions des grâces reçues pour en demander d'autres, et certaines grâces de choix, celle notamment de la persévérance finale, ne sont données qu'à la prière. La prière, d'ailleurs, non plus que la grâce qu'elle nous obtient, n'est pas pour suppléer l'effort : elle est déjà un effort, un excellent exercice ascétique ; elle obtient la grâce de faire effort et la grâce qui couronne l'effort. Nous demandons à Dieu les biens temporels, comme des enfants à leur père, pour reconnaître notre dépendance à son égard et notre foi en sa providence, sachant d'ailleurs que, s'il juge à propos de ne pas nous donner ce que nous demandons, c'est pour nous donner mieux. Nous lui demandons surtout les biens surnaturels, quelquefois ceux qui regardent la voie par où nous devons aller à lui, mais en nous rapportant, ici encore, à sa providence paternelle, toute sage, toute bonne, toute aimante ; plus souvent, ceux qui regardent son service et son amour, les intérêts essentiels de notre âme, le progrès dans la vertu et la persévérance.

La vie intime du catholique est une vie humble, ou, plus exactement, une vie de tendance à l'humilité par la pratique de cette vertu. L'humilité est, on peut le dire, la vertu catholique par excellence ; elle est, comme l'a très bien vu M. de Ruville, « la marque du véritable anneau ». Non pas que le catholique soit naturellement humble ; il semble, au contraire, que ce soit la plus rare des vertus. Mais la vie catholique est comme un continuel exercice d'humilité, et l'on a le sens catholique dans la mesure où l'on a le sens de l'humilité. Croire sur l'autorité de l'Église implique un acte d'humilité ; obéir à l'Église, en se laissant diriger par elle jusque dans sa pensée intime, c'est un acte d'humilité. La vie sacramentelle tout entière est, suivant la remarque profonde de saint Thomas, une profession d'humilité. Dans le sacrement de pénitence, en particulier, tout est pour nous humilier : l'humble aveu de nos fautes, avec la reconnaissance de notre culpabilité, la soumission au ministre de l'Église, pour accepter la pénitence qu'il nous impose et les conseils qu'il veut bien nous donner, tous les actes, en un mot, qui se rattachent au sacrement de pénitence, confession, contrition, satisfaction. Les formes extérieures de la pénitence n'ont plus l'appareil humiliant d'autrefois ; mais l'esprit est le même, et il est probable que les susceptibilités jalouses de l'orgueil moderne ne rendent pas moins humiliantes pour le catholique d'aujourd'hui des pratiques toutes simples que ne l'étaient pour l'orgueil moins raffiné d'autrefois les rudes exercices que nous décrivent Tertullien et les anciens Pénitentiaires. Notre humilité, pour être la vraie humilité chrétienne, doit avoir un triple caractère. Elle doit être fondée sur une vue vraie de notre néant et la reconnaissance de ce néant devant Dieu : l'homme n'a de son fond, suivant l'énergique formule du concile d'Orange, que le mensonge et le péché. Elle implique la reconnaissance que nous sommes pécheurs, et que toutes les grâces de Dieu que nous recevons sont faites à des indignes, à des créatures qui non seulement ne les méritaient pas, mais qui avaient positivement démérité du divin Bienfaiteur. Enfin, elle ne va guère, au moins dans son développement, sans un regard amoureux sur Jésus qui, pour guérir notre orgueil, s'est humilié en se faisant homme,

et qui, dans les jours de sa vie humaine, « a été rassasié d'opprobres », recherchant les humiliations avec des raffinements divins. Dans ce regard amoureux, l'amour de l'humilité pénètre dans le cœur avec l'amour de Jésus, et l'humiliation ne nous apparaît plus comme une disgrâce qu'il faut éviter à tout prix : c'est une goutte de son calice que Jésus veut bien nous offrir, en nous demandant si nous aurons le courage de la boire par amour pour lui, pour lui ressembler davantage, pour être plus près de lui. L'humilité devient ainsi, comme tous les sacrifices d'ailleurs, une affaire de cœur entre Jésus et nous.

Il pourrait sembler que cette vie de renoncement et d'humilité dût être une vie triste et terne ; cette vie de soumission et d'obéissance, une vie sans ressort, sans initiative, sans énergie. Les faits nous montrent le contraire. Les premiers chrétiens n'étaient pas tristes, au milieu des persécutions : tout, dans les souvenirs qui nous en restent, indique la paix et la joie, une paix idyllique, une joie de fond que rien n'altère. Et certes, ce n'étaient pas des âmes apathiques ou sans ressort, ces vierges, ces confesseurs, ces martyrs, qui ont conquis le monde à Jésus-Christ. L'histoire des époques qui suivirent, l'expérience contemporaine, portent le même témoignage. Les catholiques, comme les autres, sentent les misères de ce monde. Et pourtant le catholicisme n'est pas une religion pessimiste. Il y a bien plutôt, dans la vie catholique intense, un fond d'optimisme, fondé sur l'expérience et soutenu par la maxime de saint Paul qu'à ceux qui aiment Dieu tout coopère à bien. Il y a, dans la vie catholique pleinement et franchement vécue, une école d'énergie et d'initiative : l'énergie développée par l'ascèse chrétienne, l'initiative stimulée par l'amour de Dieu et du prochain. Les saints que l'Église a canonisés comme réalisant l'idéal de la vertu héroïque, telle qu'elle la conçoit, n'étaient ni des pessimistes ni des découragés. L'admirable floraison d'œuvres de toute sorte qu'a fait épanouir au XIXe siècle la vie intime des catholiques les plus fervents et liées indissolublement avec la ferveur même de cette vie, a ravi d'admiration des hommes qui, comme Taine ou comme Maxime du Camp, n'étaient pas des croyants.

D'accord avec l'histoire et avec l'expérience quotidienne,

l'analyse des éléments intimes de la vie catholique nous y montre le plus plein et le plus harmonieux développement de la vie humaine. Elle est surnaturelle : c'est d'en haut qu'elle reçoit son principe et ses énergies, c'est vers le monde d'en haut qu'elle tend par l'espérance et par l'amour, c'est dans l'invisible qu'elle travaille à s'établir par la foi. Mais c'est ici-bas qu'elle s'épanouit, et son épanouissement est admirable. Cette vie de foi est une vie si raisonnable que, suivant le mot du P. Faber, rien ne ressemble tant à un saint qu'un homme qui agit toujours raisonnablement ; cette vie de raison et de foi s'épanouit dans le plus beau des amours, l'amour de Dieu et l'amour du prochain pour Dieu : les plus nobles sentiments de la nature humaine y ont leur plus parfait exercice ; c'est une vie priante, et les grâces de prière font germer les œuvres de dévouement ; c'est une vie d'humilité, et l'oubli de soi fait vivre pour autrui ; on attend tout de Dieu, sachant qu'on ne peut rien par soi-même, et l'on fait tout comme si le succès ne dépendait que de soi, sachant que Dieu ni ne nous manque, ni ne fait rien sans notre coopération ; l'amour de Dieu fait sentir son influence dominatrice sur toutes nos énergies naturelles, sur toute notre activité, et voilà que, sous cette influence, les habitudes morales de prudence, de force, de tempérance, de justice mettent dans tous nos rapports l'ordre et l'harmonie. La grâce, au lieu de diminuer la nature, la perfectionne et l'élève à une activité dont elle était incapable.

Nous ne prétendons pas saisir directement le surnaturel en nous-mêmes, ni en avoir, à proprement parler, l'expérience ; mais, quand on voit la vie catholique dans son plein épanouissement individuel et social, comment ne pas reconnaître que le doigt de Dieu est là?

JEAN BAINVEL.

LES MYSTIQUES
INTERPRÉTÉS PAR LES MYSTIQUES

SOMMAIRE

CHAPITRE PREMIER. — Théorie du centre de l'âme.
CHAPITRE II. — Opération divine au centre de l'âme : sa nature.
CHAPITRE III. — L'essentiel du fait mystique : Dieu manifesté par les effets de son amour.

CHAPITRE PREMIER

LA THÉORIE DU CENTRE DE L'AME

Familiarisé avec la littérature des mystiques, et suffisamment averti des recherches purement scientifiques sur les phénomènes psychologiques qu'ils décrivent, le chercheur sera désireux de pousser plus loin. Bien que les interprétations ontologiques participent toujours plus ou moins de l'hypothèse et de la conjecture, cette spéculation philosophique confine néanmoins parfois à la certitude ; elle atteint tout au moins des probabilités reposantes pour l'esprit. Et cette approximation de la vérité est utile aussi pour la pleine intelligence du sujet et des problèmes qu'il pose.

D'ailleurs, sans se lancer dans des spéculations trop lointaines des faits pour y trouver aucune base vraiment solide, nous en trouverons qui se tiennent très près des données de l'observation, qui en paraissent le complément sinon nécessaire, du moins très acceptable. Telle nous apparaîtra la théorie du centre de l'âme, si fréquente chez les mystiques, et dont l'exposé est tout au moins indispensable pour com-

prendre leurs écrits, même à celui qui n'y adhère point, et demeure là-dessus en suspens.

I. — *Le fait de l'âme immatérielle.*

Les mystiques chrétiens sont des philosophes spiritualistes à qui les faits ont déjà persuadé d'accepter un Premier Principe des êtres, qui est l'Être, la plénitude de l'Être, l'Être qui existe par lui-même, et d'où découle toute existence contingente ; Être sans lequel ne s'explique ni l'origine des choses, s'il n'en est la cause efficiente, ni les tendances de la vie morale, s'il n'en est l'aboutissement. Les faits aussi les pressent d'admettre un principe de vie en nous, qui soit immatériel, si l'on veut expliquer les opérations de l'esprit, du jugement et de la pensée abstraite, et demeurer en harmonie profonde avec les désirs et les convictions de tout le genre humain.

Oui, nous disent ces philosophes, notre vie subsiste et survit à l'organisme qu'elle anime ; et à l'instar de Socrate, dont Platon nous rapporte les entretiens dans son *Dialogue du Phédon,* tous les plus grands esprits ont trouvé dans cette vue de la raison toute la dignité de notre être, toute la noblesse de l'idée de devoir, toute leur force et leur endurance dans leurs maux, pour porter la tête plus haut que le malheur qui les abat.

A la loi du devoir et de la moralité, il faut une sanction, qui n'est certes pas constante sur cette terre. Combien d'innocents y pâtissent, combien de criminels y triomphent, que de vices bruyants y narguent de modestes vertus ! que d'imbéciles y étalent impudemment leurs succès scandaleux ! que de bienfaiteurs ignorés, ou méprisés, ne sont que les martyrs de leur bonté et de l'humaine ingratitude ! Certes, si la terre est le théâtre de la moralité, on n'y joue pas souvent la scène de la vertu récompensée. L'instinct de justice qui est en nous se révolte, et proteste, et appelle comme complément de la loi du devoir, dont la conscience est en nous le héraut et la trompette, la loi de l'immortalité, et d'une vie future où s'éternise, où s'immortalise, si on dit mieux ainsi, le triomphe de la justice.

Oui, disent encore ces moralistes, parmi lesquels les nobles esprits des mystiques doctrinaux tiennent leur rang, les cœurs les plus riches et les plus droits, sont creusés de désirs insatiables de Vérité, de Justice et de Beauté ; nous nous sentons faits pour une vie d'amour, et de paix, et de lumière, que n'atteignent jamais que parcimonieusement les efforts les mieux doués. En sorte que de la vie la plus richement dotée, et la mieux réussie, on serait tenté de dire qu'elle n'a point encore donné ce dont elle était capable, ni réalisé le millième de ses rêves.

Et quand bien même un médiocre, vite satisfait, ou un grand cœur qui s'est mutilé, pour se contenter plus sûrement et à moindres frais, viendraient nous dire : « Ce monde me suffit », — vous mentez à la nature humaine, leur répondrons-nous, et vous n'en êtes point ici les représentants sincères et adéquats. Car, étouffée ou mutilée, même chez vous elle proteste encore. Et elle se débat dans les soubresauts de bien des tourments, que vous vous efforcez en vain de nous dissimuler. Si faiblement qu'il batte, quand je mets la main sur votre cœur, j'y pressens encore les nobles et sublimes pulsations qui appellent l'immortalité (1).

D'ailleurs, si nous interrogeons les types supérieurs et les plus représentatifs de l'humanité, les grands penseurs, les grands artistes, les grands agissants, et toutes les nobles âmes qui frémissent à leur contact, de toutes leurs poitrines jaillit un unanime témoignage, témoignage que rendent leurs œuvres tout autant que leurs paroles. Notre âme a des élans qui la font pressentir immortelle, elle a des avidités qui la montrent faite pour un Bien perdurable et souverain ; elle a des pressentiments d'un « Dieu qui se souvient des cieux », ou si vous préférez, d'une créature privilégiée dont Dieu seul est le but suffisant. Lui seul a pu déposer en nous le germe de cette immortalité, l'élan vers le Bien suprême, et l'idéal de Vérité, de Beauté et d'Amour, qui en sont comme les racines.

Et comment ne serions-nous pas immortels? achèvent les

(1) De ceci, nous avons longuement donné des exemples concrets, en étudiant, du Positivisme au Mysticisme, l'Inquiétude religieuse contemporaine.

philosophes. Est-ce que la noblesse et la qualité d'un être qui pense ne manifestent pas le principe qui l'anime ? Un principe qui n'est point divisible, qui n'est point composé, qui ne peut se dissoudre, peut seul produire les actes de notre pensée abstraite et immatérielle, les actes de notre conscience, qui se replie totalement sur elle-même, et s'aperçoit agir. Et si notre âme est un principe simple, elle n'est donc pas sujette à la mort, par corruption et dissolution, des êtres matériels.

Notre âme, d'ailleurs, a une opération qui lui est propre, à laquelle concourt notre corps, mais qui ne requiert pas nécessairement la matière, et même s'achève en nous en dehors de toute matière organisée, c'est la pensée pure. Cette opération, qui dépasse la matière, suppose donc un principe spirituel, c'est-à-dire indépendant de la matière et qui subsiste sans elle. Notre âme est donc spirituelle, indépendante de la matière, et par là même immortelle.

Tels sont les postulats de toute science spéculative des interprétations par les mystiques de leurs « expériences ». A toutes ces raisons de la raison, ils joignent, pour croître en sécurité et en certitude, les assertions de la Foi et de la Révélation. Mais ils y ajoutent aussi les phénomènes transcendants qu'ils ont éprouvés, et s'ils nous exposent une division *trichotomique* de l'âme, et une théorie du centre de l'âme, — ou fond de l'âme, ou cime de l'esprit, selon l'analogie métaphorique qu'ils choisissent, — c'est qu'elle leur semble mieux concorder avec les faits (1).

II. — *Louis de Blois et le Centre de l'Ame* (2).

Louis de Blois, dès la première page de son *Institution spirituelle,* nous avertit :

« Les auteurs ascétiques distinguent dans l'âme raisonnable, une et indivisible, trois parties : la partie basse, qu'ils dési-

(1) Certains auteurs déclarent inutile la théorie du centre de l'âme. « On peut s'en passer », disent-ils. Je pense qu'ils l'entendent de la direction pratique, mais non pas de l'intelligence profonde de la vie mystique et de son interprétation ontologique. Là, on ne peut vraiment s'en passer sans négliger quelque chose d'important.

(2) Blosius, trad. Godin : *Instruction spirituelle* (II, 59).

gnent par le mot d'*âme;* la partie moyenne, qu'ils appellent l'*esprit;* la partie haute, qu'ils nomment l'*entendement ou la cime de l'esprit.*

« A l'âme, se rapportent les puissances inférieures et sensitives, qui nous sont communes avec les animaux. Ainsi appartiennent à l'ame les cinq sens extérieurs de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, du goût et du toucher, qui tous dérivent du cerveau, organe et moyen de toute sensation. C'est de l'âme aussi que dépend la puissance appétitive du cœur qui engendre la concupiscence et la colère, principes elles-mêmes de toutes les affections et passions naturelles, comme le désir, l'indignation, la joie, la tristesse, l'amour, la haine, la crainte...

« L'esprit s'entend des trois puissances supérieures et raisonnables, l'intelligence, la mémoire et la volonté, qui nous sont communes avec les anges, et que l'on peut considérer comme les sens spirituels de l'âme. Car la vue intérieure se confond avec la force intellective, l'ouïe avec la force mémorative, l'odorat, le goût et le toucher avec la force affective, c'est-à-dire la volonté...

« L'entendement ou la cime de l'esprit est le fond de l'âme, ou la simple essence dépouillée, brillante de l'empreinte divine. C'est à cette partie suprême et superessentielle que se rapporte la perfection dernière de tout l'homme, tant spirituel qu'extérieur. Les puissances supérieures émanent du fond de l'âme, et y refluent comme les rayons qui se détachent d'un centre lumineux. C'est là que sont surtout sensibles les traits de notre ressemblance avec Dieu. »

Cette *Introduction de l'Institution spirituelle* se complète par le chapitre xii, § 2, 3, 4, du même ouvrage, où l'auteur traite de la manière dont s'accomplit l'union mystique, c'est-à-dire par une adhésion amoureuse de l'homme et de Dieu à la cime de l'esprit, appelée aussi le fond de l'âme. Ces deux métaphores ne désignent en effet qu'une seule et même réalité; selon qu'on la considère au sommet en dignité, ou au-dessus des autres facultés, elle émine, comme une hauteur, — ou bien qu'on la considère par le secret ou la profondeur de son séjour, par rapport aux opérations plus voisines des réalités sensibles et extérieures.

Or, l'opération la plus haute s'accomplit dans le secret de cette demeure si dégagée de toute impression, de toute image, et même sans le sentiment d'aucune pensée distincte, que l'âme (et ici le terme est général et désigne le principe immatériel de notre individu, sans spécifier aucune de ses parties) « vivra d'amour et de contemplation céleste... abîmée, perdue au sein de la Divinité, sans mouvement et sans voix... »

Et si nous demandons au même auteur de préciser, s'il se peut, le phénomène qui s'opère, lisons plus loin : « Dès que, *cédant au besoin d'aimer,* l'âme, attirée d'en-haut, s'élève au-dessus de la région des images et des idées ; elle sort d'elle-même, s'écoule, s'anéantit, pour ainsi dire, en Dieu devenu le lieu de sa paix, son bien unique... Tout imprégnée de l'essence divine, consumée, liquéfiée dans l'ardente fournaise de l'amour, *elle se fond dans la substance infinie, s'unit à elle immédiatement,* ne devient avec elle qu'un même esprit (1). Union semblable à celle de l'or et de l'airain fondus ensemble, qui, toutefois, ne s'opère pas en tous dans la même mesure et les mêmes proportions » (pp. 278, 280).

Et l'auteur déclare bien heureuse l'âme appelée à se trouver ainsi seule à seule avec Dieu, planant « à la fois sur les créatures et sur ses puissances inactives » (p. 286). Il constate, selon l'usage, le caractère ineffable de cette opération, que nulle intelligence parmi nous ne pourrait comprendre, ni nulle langue exprimer. Mais s'il tente d'en dire quelque chose, il la représente comme un contact qui lui rend Dieu intimement présent, comme nous nous sommes présents à nous-mêmes : « Dans son ignorance pleine de sagesse, au contact intime de l'amour, Dieu se révèle à elle avec plus d'évidence que le soleil visible qui frappe ses regards. Le sentiment de l'existence lui est moins immédiat que sa présence » (p. 287).

Or, cette doctrine de Louis de Blois, mystique expérimental lui-même, et non purement spéculatif, est en parfaite consonance avec les dires des mystiques chrétiens de toutes les écoles. L'école allemande ne parle pas autrement chez les

(1) Il s'agit ici d'union qui fasse l'unité et non l'identification. Nul panthéisme par conséquent.

grands dominicains, si familiers au saint abbé de Liessies, Eckart et Tauler. L'école italienne nous fournira des vues identiques avec sainte Catherine de Gênes ; l'école espagnole avec saint Jean de la Croix. Or, de cette unanimité nous rechercherons la cause non seulement dans l'influence du Pseudo-Aréopagite, dont les œuvres propagées immensément durent influer sur toutes les interprétations et les spéculations des mystiques ; — et nous pourrions remonter jusqu'à saint Paul lui-même. Mais, il me semble important de noter que cette uniforme similitude de langage dénote autant et plus l'uniformité des expériences, — et la satisfaction des esprits qui cherchent à se les expliquer, à s'y reconnaître, — qu'une pure tradition littéraire, préconçue, et de nature à influer sur l'expérience autant que sur son interprétation.

III. — *Les écrits de Tauler ; le* MENS *y désigne le centre de l'âme, la cime de l'esprit.*

Louis de Blois, grand admirateur de Jean Tauler et qui a beaucoup manié ses écrits, y avait rencontré cent fois cette doctrine de haute psychologie que nous avons relatée. Et il suffit de faire choix d'un des sermons où le grand dominicain, gloire de Strasbourg et de Cologne, y revient si souvent. Lisez au tome IV des œuvres complètes, 19e dimanche après la Trinité, le commentaire du mot de saint Paul aux Éphésiens : « *Renovamini Spiritu mentis vestræ.* » Le P. Noël donne ainsi la traduction littérale de la version latine du chartreux Surius(1).

« L'âme de l'homme, suivant ses différentes opérations ou ses différents aspects, porte différents noms. Quelquefois on l'appelle simplement *âme*, en tant qu'elle donne la vie au corps, et sous ce rapport elle se trouve dans tous les membres, distribuant à chacun le mouvement et la vie. D'autres fois on l'appelle *esprit* à cause de sa grande affinité avec Dieu, et à ce point de vue elle dépasse tout mode. Dieu, en effet, est esprit, et l'âme aussi est esprit. De là vient cette perpétuelle et constante propension, cette intuition, ce désir permanent que l'âme a vers le fond de son origine, le fond d'où elle est sortie. Du

(1) TRALIN, 1911, IV, p. 190.

fait qu'elle est l'image d'une nature spirituelle, elle tend vers son prototype, dont elle est l'imitation et le reflet. Cette propension de l'âme vers Dieu ne cessera en aucun temps, pas même chez les damnés.

On l'appelle encore *animus* (la source ou le principe des facultés). C'est une grande et merveilleuse chose que ce principe (*animus*) dans lequel se réunissent toutes les puissances supérieures, c'est-à-dire la mémoire, l'intelligence et la volonté. Cependant ce principe est supérieur à elles toutes, et il a quelque chose que ces facultés n'ont pas ; il a un objet intérieur essentiel au-dessus des opérations, des facultés susdites ; et quand il est bien ordonné, tourné vers Dieu, comme il doit l'être, tout le reste aussi est bien ordonné : si au contraire ce principe intelligent se détourne de Dieu, tout le reste aussi s'en détourne, que vous le sachiez ou que vous l'ignoriez.

On l'appelle encore *mens,* et c'est là le fond dans lequel se trouve cachée l'image de la Très Sainte Trinité ; sa noblesse est si grande, sa dignité est telle qu'on ne peut lui donner vraiment un nom propre qui lui convienne. On lui applique cependant le nom de *fond,* de *centre de l'âme,* mais de même qu'on ne peut donner à l'Être Tout-Puissant et Suprême un nom propre et adéquat, de même on ne peut pas dénommer adéquatement ce *mens* ou ce *fond* de l'âme. S'il était accordé à quelqu'un de voir comment Dieu habite et existe dans ce fond, c'en serait assez pour le rendre heureux. »

Nous y reviendrons, mais il faut d'abord achever notre enquête.

IV. — *Tauler et les mystiques allemands de son école se réfèrent au Pseudo-Aréopagite.*

Tauler lui-même nous indique que cette haute psychologie est traditionnelle, et qu'il n'innove rien par ses affirmations. Il le fait de temps à autre dans ses sermons, mais très spécialement au ch. XXX des Institutions nous en sommes avertis (1).

Saint Denis, nous rappelle l'auteur, distingue quatre parties

(1) Tauler (Noël), VIII, pp. 313, 315.

dans l'homme : *1*) l'homme extérieur, avec des sens, des puissances sensitives, agissant par des organes, des membres qui ont leur mode d'agir et leur acte propre ; *2*) l'âme avec ses différentes facultés, et leurs différentes opérations ; *3*) l'intelligence elle-même, qui dépasse les précédents, et est au dessus du temps ; *4*) la quatrième enfin, supérieure à toutes les autres, c'est l'unité déiforme, qui consiste dans une conformité merveilleuse avec Dieu, et une sorte de rapprochement ineffable et incompréhensible entre notre âme et Lui.

Cette division se ramène aisément à la division trichotomique, car c'est le rôle inférieur de l'âme de distribuer la vie au corps, et de présider à toute la vie sensible ; elle a un rôle supérieur, dans les opérations de la raison et de la volonté ; et enfin la partie suprême, la plus haute, de l'âme, substance absolument pure et simple, n'a besoin pour son œuvre ni du lieu, ni du temps, ni de la matière, complètement spirituelle, elle est le siège de la grâce sanctifiante, et de toute communication directe, immédiate avec la Divinité.

La suite du discours montre que cette partie la plus noble du principe vital en nous, peut seule adhérer continuellement à Dieu ; les puissances, elles, la mémoire, l'intelligence, la volonté, qui surgissent de ce fond, ne le peuvent pas. L'union mystique, — comme l'union de grâce, sanctifiant l'être humain sans qu'il en ait conscience, — s'opère là, en ce centre, à cette cime de l'esprit, en ce fond essentiel de l'âme. « La manière en effet dont Dieu, ici, se répand et se diffuse en quelque sorte dans l'esprit, ressemble à celle dont le soleil corporel et naturel diffuse et répand sa lumière dans l'air : celui-ci est lui-même tout entier transformé en lumière, de sorte qu'aucun regard ne peut plus distinguer la différence entre l'air et la lumière ; tellement ils se confondent et se compénètrent. A plus forte raison, dans cette union inaccessible, surnaturelle et divine de l'esprit créé avec l'esprit incréé, on ne peut plus distinguer l'un de l'autre, car l'esprit humain est ravi, transporté, absorbé dans l'abîme de son origine (1).

(1) Retenons bien ceci : Nous en aurons besoin pour élucider, quelque peu, la notion de l'opération divine en ce fond de l'âme.

Reprenez maintenant depuis le premier volume, et relevez tout ce qui concerne la nativité divine, la transformation qui s'opère dans ce fond de l'âme, sans images, et par conséquent *au dessus de tout procédé de connaissance humaine :* et donc par une opération « qu'à vrai dire on devrait appeler ignorance plutôt que science », bien qu'elle équivaille à toutes les connaissances humaines, en ce qu'elles ont d'utile, et même les surpasse, car l'homme pénétré jusqu'en son fond intime se sent uni à Dieu, et ne désire que Lui. Tout doit prendre de là sa clarté.

C'est par la théorie de cette psychologie transcendante qu'il faut s'efforcer d'expliquer *1*) les épreuves mystiques ; *2*) les consolations mystiques ; *3*) ce qu'on appelle la connaissance sans images, et selon le mode angélique.

L'âme se plonge « aveuglée et muette (1), dans cet immense océan de la Divinité, dans ces ténèbres mystérieuses et infinies. Là, l'intellect lui-même est absolument muet. Car enfin, *ce qu'on sent dans cette obscurité, la raison ne le perçoit pas, aucune parole ne saurait l'exprimer.* Il n'y a là ni mode, ni forme qu'on puisse déterminer ; tout discours est impuissant pour le traduire... »

De là les paroles de l'Aréopagite : « Cela ne peut se faire qu'en fermant les yeux, et en ramenant tous nos sens à l'intérieur. C'est ainsi que, *par-delà toute connaissance,* nous devons arriver à cette unité mystérieuse, à l'exemple de saint Hiérothée, qui en subissant l'action de Dieu parvint à la connaissance des secrets divins, secrets que nous ne pourrons jamais atteindre par notre propre et seule opération. »

CHAPITRE II

L'OPÉRATION DIVINE AU CENTRE DE L'AME

V. — *Sainte Catherine de Gênes* (1447-1510)

L'incomparable Fiesca Adorna, cette patricienne de Gênes, la perle des Fieschi, épouse puis veuve du trop léger Julien

(1) *Ibid.*, pp. 317, 319.

Adorno, connut, dans sa vie adonnée pourtant aux œuvres les plus pratiques du dévouement à autrui, dans l'hôpital dont elle fut longtemps la directrice, les plus hautes faveurs mystiques. Elle ne connut sans doute rien de Tauler et des mystiques allemands, et se rencontre toutefois avec eux et Denis le Pseudo-Aréopagite dans les Dialogues entre l'âme, le corps, l'amour-propre, l'esprit, l'humanité et Notre-Seigneur. Dans la première partie, la sainte raconte comment elle a été séduite par les attraits du monde, et comment ensuite elle a été parfaitement convertie à Dieu, et s'est adonnée aux œuvres austères de la pénitence. Dans la deuxième, elle décrit la sublime perfection de la vie spirituelle à laquelle elle est arrivée. Dans la troisième, elle traite de l'amour divin et de ses merveilleux effets, tels qu'elle les a éprouvés en elle-même.

Le second livre des Dialogues, assurément de tous les écrits de sainte Catherine de Gênes, le plus difficile à comprendre pour ceux qui ne connaissent ni le langage, ni les habitudes des mystiques, est aussi celui où nous trouvons exposée une série d'opérations surnaturelles, dépassant la portée de l'entendement humain, et par lesquelles Dieu fait arriver une âme à la pureté parfaite, et à l'union la plus intime avec son Créateur.

La partie la plus profonde et la plus difficile de ce livre second commence avec le chapitre 9e. Catherine décrit dans ce chapitre et les suivants les événements par où « le Seigneur voulut la dépouiller d'elle-même et *séparer l'âme de l'esprit.* » Tout naturellement vient à l'esprit le mot de l'épître aux Hébreux (IV. 12) sur la parole de Dieu, vivante et efficace. Elle perce plus qu'une épée à deux tranchants, elle entre et pénètre jusque dans les replis de l'âme et de l'esprit, *usque ad divisionem animæ ac spiritûs,* jusque dans les jointures et dans les moelles.

Cela suppose la même méthode psychologique. Elle envisage non trois âmes diverses, trois substances, mais trois manifestations diverses du principe vital en nous, qui supposent que partiellement il émerge totalement hors de la matière : voilà pourquoi il apparaît tantôt purement uni au corps en ses opérations, tantôt accomplissant les opérations plus élevées du composé humain qui pense et veut, tantôt entièrement dégagé de toute coopération même lointaine avec le corps, ou l'âme

raisonnante, mais purement esprit, et lieu d'opérations purement spirituelles. Ces dernières, dont il est capable, sont cependant hors des attributions usuelles et normales de l'être humain, elles l'enlèvent hors de sa vie naturelle.

« Dieu lui versa donc dans le cœur un nouvel amour, si véhément, qu'il *attira à lui l'âme avec toutes ses puissances,* de telle manière qu'*elle était enlevée à son être naturel.* La continuelle occupation que lui donnait ce nouvel amour l'empêchait de se délecter en quoi que ce soit, et de regarder le ciel ou la terre (1). »

Tel est donc le mécanisme de l'opération divine d'après cette psychologie transcendante. Au centre de l'âme, en son essence purement immatérielle agit l'opération divine ; et tirée comme par une chaîne, l'âme suit, incapable de laisser ses puissances opérer librement ailleurs, les facultés corporelles suivent, ne gardant que l'activité nécessaire pour ne point mourir :

« Dieu, qui est esprit, attire à soi l'esprit de l'homme, et cet esprit y demeure occupé. L'âme qui ne peut rester sans son esprit, le suit, et y est tenue occupée à son tour, car elle ne saurait vivre sans lui ; elle demeure ainsi, ne pouvant faire autrement, — tant que Dieu tient l'esprit en soi. Le corps qui est sujet de l'âme, reste comme perdu et en dehors de ses conditions d'existence, car il ne trouve point, dans ses propres sentiments, sa nourriture naturelle ; il ne peut l'avoir que par le moyen de l'âme, et celle-ci ne lui correspond plus ; — l'esprit seul reste quasi dans son être, conformément à la fin pour laquelle Dieu l'a créé ; — dépouillé de la sorte, il demeure un en Dieu, et il y est retenu tant que cela plaît au Seigneur, lequel ne lui laisse que ce qui est nécessaire pour aimer le corps (2). »

Cette psychologie nous aide à comprendre les souffrances de la vie mystique que sainte Catherine appelle un purgatoire. Le corps était en effet privé de la correspondance de l'esprit, lequel tenait les puissances de l'âme suspendues et occupées. Il demeurait dépouillé, aride, sec, et ne savait pas que Dieu

(1) *Dialogue*, 2e Part., c. I (Bussières, p. 388).
(2) *Ibid.*, p. 389.

faisait cette œuvre. Il se consumait ainsi, chacune de ses souffrances lui causait de vives douleurs. La maladie croissait continuellement, de telle sorte que si Dieu n'eût tenu l'intérieur occupé par une opération secrète, il n'eût pas pu la supporter. Car « *par nature l'humanité n'aurait pas pu vivre au milieu de martyres si multipliés et si acerbes, qu'ils ne se peuvent raconter en langage ordinaire, et qui, s'ils étaient racontés, ne seraient pas compris, quand bien même on les verrait avec les yeux* (1) ».

Chose étrange pour les profanes peu familiarisés avec ces états mystiques, et qui n'en aperçoivent souvent que le côté des jouissances, des suavités, la sainte nous dit que le martyre intérieur était infiniment plus grand encore que l'extérieur. Quelquefois Dieu soulageait l'humanité durant plusieurs jours, pendant lesquels elle restait sans souffrances et paraissait saine, bien que l'oppression intérieure allât toujours croissant. « Elle se promenait alors par la maison, et se consumait toute, sans que personne comprît ce qu'elle avait, *tant cette opération divine était subtile, cachée et pénétrante*. Puis alors l'humanité était assaillie de nouveaux martyres, en lesquels elle se détruisait sans remède. Et quand Dieu tourmentait le corps, il fortifiait l'esprit, et lorsqu'il martyrisait l'esprit, il réconfortait le le corps. Ainsi l'une et l'autre partie de cette créature souffraient tour à tour (2). »

L'opération intérieure, secrète, véritablement mystique, elle n'en a pas pleinement conscience, elle sait seulement que Dieu agit au dedans, dans le fond de l'âme. Parfois, comme dans un rayonnement, elle vit « *que Dieu tenait l'esprit tellement fixé en lui, qu'il ne le laissait point se détourner* un seul petit moment » ; et que plus l'esprit était ainsi absorbé, moins il pouvait s'arracher à cette occupation. « L'esprit était plongé dans cette mer qu'il trouvait toujours plus vaste, Dieu le tirant toujours à une plus grande profondeur. »

L'opération divine reste cachée. « Je ne veux pas, dit le Seigneur, que jamais tu te mêles de mes opérations, car tu en

(1) *Ibid.*, c. v, p. 423.
(2) *Ibid*, p. 424.

déroberais quelque chose en t'appropriant ce qui ne t'appartient pas. Je ferai donc le reste de l'œuvre sans que tu en saches rien : *je veux te séparer de ton esprit, et qu'il se trouve noyé dans mon abîme* (1). » Et l'humanité en reste tout éperdue.

VI. — *Quelle est cette opération divine dans le fond de l'âme?*

1) Sainte Catherine de Gênes et aussi Mme Martin de Tours (Marie de l'Incarnation qui fut Supérieure des Ursulines de Québec) sont les deux grandes âmes à qui nous demanderons quelques éclaircissements sur l'opération qui leur apparaît comme divine, et qui est proprement le plus haut sommet de la vie mystique.

La porte d'entrée qui distingue les faits mystiques, des faits surnaturels non strictement mystiques, c'est cette *intervention étrangère excitatrice d'actes vitaux,* et que l'on nomme souvent la passivité. (Évidemment le mot a besoin d'être précisé et expliqué.) L'âme en a conscience. Mais cette marque première a besoin d'un contrôle pour assurer que l'intervention étrangère est bien attribuable à l'Esprit de Dieu. Consolations, recueillements, simplifications — de plus en plus notables — des actes paisibles d'union à Dieu, sous l'influence intérieure, et le développement affectif du souvenir, de l'amour, de la foi en la présence divine ; tout cela doit être accompagné du calme, de l'humilité, de la croissance des vertus solides, qui caractérisent le passage d'un esprit qui mène à la sainteté.

Au sommet de la vie mystique, les actes les plus élevés sont sans doute toujours à contrôler par les critères moraux, mais ils se passent manifestement, et plus exclusivement, au centre de l'âme. C'est psychologiquement plus caractéristique.

Or, qu'est cette opération divine au centre de l'âme (ou fond de l'âme, ou cime de l'esprit, c'est tout un)? Est-ce une opération de l'intelligence? de la volonté? D'aucuns diront que proprement ce n'est ni l'un ni l'autre, que c'est une *adhésion produite par l'amour, une union, un contact substantiel.* Cette

(1) *Ibid.,* c. XI, p. 427.

touche divine est la compénétration de l'essence divine et de l'essence spirituelle de l'âme, opération dont nous n'avons aucune idée, et qui est le mystère de la mystique.

Tout le reste s'explique par là, d'après ces mystiques. Le contact embrase l'âme d'amour ; et tantôt véhément, tantôt très doux, presque inaperçu, mais absorbant intérieurement, comme tout amour qui pénètre à de grandes profondeurs, il envahit tout l'être, sans que la conscience personnelle l'aperçoive toujours, ni le comprenne jamais complètement.

De là, suivent des lumières répandues dans l'âme, par Dieu présent, qui le veut ainsi, et inonde l'âme de ses grâces. Remarquez-le bien, la lumière suit l'amour fort souvent et semble en découler, — ainsi que nous le diront les saintes âmes dont j'ai rappelé les noms, — tout aussi naturellement que dans l'ordre de nos démarches plus coutumières, l'amour suit la connaissance, et les facultés appétitives suivent celles qu'on nomme appréhensives. Mais ici nous sommes dans l'ordre des purs dons de Dieu, infus selon son bon plaisir.

De là aussi, nous l'avons déjà indiqué, le martyre mystique, par suite de la violence faite au mécanisme psychologique naturel. Nul mieux que sainte Catherine de Gênes ne l'a mis en pleine lumière.

2) Assurément, il ne faut pas prétendre à une explication plénière, puisqu'elle est impossible à ceux-là mêmes qui subissent l'emprise divine; elle s'opère au-dessus des puissances de l'âme, qui s'en occupent, qui s'y délectent sans la comprendre. Et les passages de sainte Catherine de Gênes, que nous avons relus, sont à cet égard tout à fait remarquables. Des effets de l'amour divin transforment les âmes, et cela se voit dans leurs œuvres. Mais l'action occulte ne se peut dire, ainsi que parle le Seigneur dans les Dialogues que nous parcourons.

« Chacun s'en émerveille, trouve que c'est chose excellente, et en ressent en quelque sorte l'envie, bien que l'œuvre ne puisse être comprise que par celui qui en fait l'expérience. Car cet amour intime, pénétrant et suave, que la créature sent dans son cœur, ne se connaît pas et *ne peut s'exprimer et se comprendre que par l'intelligence d'affection* en laquelle l'homme se sent occupé, lié, transformé, content, pacifique et ordonné, etc., etc. »

« Pour le reste qui ne se voit pas, j'opère en la façon suivante : je descends avec un *fil d'or,* très subtil, lequel est mon *amour occulte ;* et à ce fil est lié un *hameçon* qui prend le cœur de l'homme : — le cœur se sent blessé, sans savoir ce qui le lie et le prend ; il ne peut, ni ne veut se mouvoir, parce que je le tire, moi qui suis son objet et sa fin ; — il ne comprend pas l'opération ; mais, tenant le fil en main, je le tire toujours à moi, avec un amour si pénétrant, que la créature demeure surmontée, vaincue, et toute hors d'elle-même (1). »

Et plus loin (2) vous verrez que l'âme constate ainsi ce qu'elle éprouve : « *Je me sens mourir d'amour, et je ne sens pas d'amour, je me trouve abîmée dans l'amour, et je ne connais pas l'amour : je le sens opérer en moi, et je ne comprends pas l'opération ; je sens mon cœur brûler d'amour, et je n'en vois pas le feu.* »

Pour un physiologiste, ou un mathématicien, ces lignes sont peut-être dépourvues de sens. Il semble qu'en appelant à l'aide « l'esprit de finesse » guidé par les remarques précédentes, et la psychologie du centre de l'âme, inaccessible aux puissances de l'âme rationnelle, qui agissent dans le composé, on peut comprendre que ce n'est pas là une vaine accumulation d'antithèses contradictoires.

L'amour divin, incompréhensible en lui-même, se connaît par ses effets (3), voilà ce qu'affirme sainte Catherine de Gênes : « Tu es enflammée du désir de savoir ce qu'est cet amour : mais tu ne saurais le comprendre, ni par l'entendement, ni par l'esprit, ni par quelque amour que tu puisses avoir ; ceux mêmes qui sont déjà dans la vraie patrie ne le comprennent que selon la mesure de la grâce et de la charité qu'ils ont eues dans la vie présente.

C'est *moi, Dieu, qui suis l'amour,* et je ne *puis être compris que par les effets admirables de ce grand amour,* tels que je les ai démontrés et que je les démontre continuellement ; mais ils ne sauraient être estimés ou imaginés (4). »

(1) *Dialog.* III• part., c. I, p. 435 (Buss. Ste Cath. Gên.).
(2) III• part., c. III, p. 442.
(3) Comment oublier que les grâces mystiques restent dans l'ordre de la Foi et non de la Vision intuitive béatifiante !
(4) II• part., c. III, pp. 443, 444.

Peut-être devrions-nous renoncer à passer plus outre, et dire avec la sainte : « Je ne sais, je ne puis plus parler, et je ne veux chercher ce qui ne peut se trouver. » — Et au chapitre suivant : « O amour ! celui *qui te sent ne te comprend pas.* Et *celui qui veut te comprendre ne peut te connaître.* » Et nous nous contenterions avec elle de louer les merveilleux effets de l'amour, et les œuvres faites pour l'amour, ou en l'amour, ou par l'amour, car telle est la gradation de leur perfection (3e p. ch. V).

VII. — *Mme Martin (Marie de l'Incarnation).*

Toutefois, ainsi que nous l'avons projeté, repassons-en quelques traits, la marche de l'opération divine décrite par Mme Martin (Marie de l'Incarnation).

Comme sainte Catherine de Gènes, toute jeune, elle consentit à se marier, pour complaire à ses parents : plus jeune qu'elle, après deux ans de mariage, à dix-neuf ans, elle demeura veuve, mais avec un enfant, un fils qui devint plus tard religieux. Comme la Perle des Fieschi, elle était douée de dons de nature fort remarquables, et d'un esprit pratique, d'une prudence rare, qui au milieu de vastes affaires demeurait uni à Dieu. Son beau-frère était « commissionnaire général pour le transport des marchandises dans toutes les parties du Royaume et avait outre cela un office considérable dans l'artillerie » ; une de ses sœurs était engagée dans un fort grand commerce, et personnellement la sainte jeune femme, restée seule et sans ressources, et pressée de ne pas « enfouir le talent qu'elle avait pour le négoce », accepta pendant de longues années, pour élever son fils, le rôle du parent pauvre, et mit au service des siens son talent d'administration, sa belle humeur tourangelle. Mais tandis qu'elle dirigeait ainsi la fabrique et le commerce de soies et s'occupait des ouvriers avec dévouement et bonté, de telle sorte qu'on la disait autant leur mère que leur maîtresse, le don de l'oraison croissait en elle.

Or, les *Mémoires* qu'elle a laissés là-dessus nous permettent de suivre les progrès de la *Motion divine* en son âme. Ils nous mettent à même de préciser à quel point l'élan mystique de tout l'être, sous l'emprise de la Réalité invisible qui s'en

empare, part des profondeurs de l'âme. Cette action « occulte » nous disait-on tout à l'heure, « subconsciente » dirions-nous aujourd'hui, porte sur le fond de l'âme qui nous est de quelque manière et inconnu et inaccessible ; elle nous est exposée par une psychologie profonde.

a) La présence divine que l'on reconnaît par des effets, par des opérations propres, se manifesta de bonne heure en elle. « Mon cœur, dit-elle, parlait sans cesse à Dieu, *sans que je le fisse parler par mon action propre* (1). »

Après des recueillements intérieurs, des vues symboliques où il lui fut montré « que Dieu était comme une grande mer, qui rejetait de lui, tout ce qui ressent la mort et l'impureté », des paroles entendues, et des grâces préliminaires qui l'incitaient aux plus hautes vertus, elle nous dit, « mon âme était dans une *tendance* continuelle à sa bonté » (p. 48).

« Dès que la divine Majesté m'eut communiqué le don d'oraison, elle me donna, ce me semble, la *grâce de sa sainte présence*... J'avais quelquefois un sentiment intérieur que Notre-Seigneur était proche de moi ; et cette compagnie que je portais partout était si suave, que je n'ai point de termes pour l'exprimer. » Ces premières approches de Dieu répandent dans les puissances de l'âme des consolations, des suavités, des jubilations inimaginables.

Mais au fond de l'âme, « elle a une *tendance* à quelque chose qu'elle ne connaît pas ». Cependant elle s'abandonne et ne veut que suivre. Elle sent la disproportion entre son état d'âme et la pureté requise pour l'union, « pour arriver au terme auquel *l'âme aiguillonnée par l'amour de son souverain et unique bien, à une* TENDANCE si ardente et si continuelle ! » (p. 54.)

Mme Martin souligne toujours cette expression, qui lui tient au cœur, et lui représente le mieux l'action divine en elle, par laquelle elle se sent préparée à posséder Dieu d'une façon encore inconnue. « La *tendance* était de le posséder par un titre qui lui était encore inconnu et qu'elle pressentait » (p. 56). Or, un jour que son cœur était dans « un mouvement extra-

(1) *Vie* par le P. CHARLEVOIX, p. 31, où nous prendrons les citations des Mémoires personnels de l'admirable et sympathique amie de Dieu.

ordinaire de *tendance* à ce bonheur qu'elle ne pouvait comprendre » (p. 59). Jésus-Christ lui dit distinctement ces paroles : « *Sponsabo te mihi in fide* », et elle sentit que Dieu opérait en elle de plus grandes choses qu'à l'ordinaire, et la disposait à un état si sublime d'union. Et elle nous entretient de la pratique des vertus où elle était tirée, et de son crucifiement intérieur.

Elle entend des paroles : « Tu m'appelles ton grand Dieu, ton maître, ton Seigneur : et tu dis bien, car je suis tout cela : mais aussi je suis charité. *L'amour est mon nom* et *c'est celui que je veux que tu me donnes*. Il n'y en a point qui me plaise davantage, ni qui exprime mieux ce que je suis à l'égard des hommes. » Et c'est le nom dont elle usa le plus ; comme sainte Catherine de Gênes d'ailleurs, elle appelle Jésus-Christ, elle appelle Dieu « son Amour, son très pur et très chaste Amour » (p. 66).

Enfin un jour, en oraison, le « divin Jésus » lui « dit au cœur ces paroles : *pax huic domui* ». Et une paix inouïe s'établit en elle, qu'elle ne perdra plus. « Quoique j'aie quelquefois des peines extrêmes, dit-elle, je les vois toujours dans la paix par une heureuse conformité, ne voulant que ce que veut l'Amour. Il n'y a rien d'heureux en cette vie comme la possession de cette paix. C'est une nourriture du Paradis, et une vie de Dieu, ou du moins c'est un gage de celle dont nous jouirons dans l'éternité » (p. 71).

Aussi, plus tard, quand on lui demandera de dépeindre les débuts des voies divines en son âme, son mémoire s'exprime ainsi : « *La tendance* est le premier état de l'âme blessée du saint amour, et qui, ayant encore le dard sacré dans la plaie, souffre pour s'unir à son vainqueur, parce qu'elle ne le peut atteindre, n'étant pas encore dans la pureté requise à cette union » (p. 91).

b) Cependant des *touches divines* excitent l'amour. « Dieu la réveillait par des touches intimes, comme s'il eût dit : Me voici. » Il se dérobe, et revient ainsi, la purifiant de plus en plus par le désir, excité par ces signes, ces effets passagers de sa présence. Ravie et absorbée de temps à autre, elle est instruite par des impressions de la sainte Trinité, qui l'inonde

des lumières les plus élevées, sans forme, ni figure sensible (p. 88).

« Ensuite, dit-elle, Notre-Seigneur donna à mon âme une nouvelle impression de ses divines perfections, *qui était tout ensemble amour et lumière : mais il semble que l'amour engendrait la lumière.* Lorsque mon âme dans son impression contemplait Dieu comme vie, ses soupirs ne pouvaient rien dire, sinon : ô vie! ô amour! Elle portait un *amour substantiel et foncier* (1), qui lui faisait souhaiter que sa vie fût perdue dans cette divine source de vie » (p. 96).

Elle est occupée des perfections divines, et se consume en actes d'adoration, d'anéantissement et d'abandon. Toute humble, elle sent son amour « fort et vigoureux, et non plus dans la tendresse et dans les larmes ». « Quelquefois mon âme se voyant comme absorbée dans la Majesté de Dieu s'écriait : O largeur! ô longueur! ô profondeur infinie, immense, incompréhensible, ineffable, adorable! Vous êtes, ô mon Dieu! et tout ce qui est n'est qu'autant qu'il subsiste en vous et par vous. O éternité! ô beauté! ô bonté! ô pureté! ô amour! » (P. 99.)

Enfin une nouvelle communication de la Sainte-Trinité opère en elle l'union annoncée, et par une grâce qui porte moins sur l'entendement que sur la volonté; cependant la « communication est plus élevée et plus distincte ». « Ici quoique *l'entendement fût autant et peut-être plus éclairé, la volonté eut le dessus, parce que la grâce présente était toute pour l'amour et par l'amour* » (pp. 100 et 101). C'est en effet l'union intime, l'adhésion et la compénétration qui s'opère dans le fond de l'âme.

Je me trouvai, dit-elle, absorbée en la personne du Verbe divin. « Cette suradorable Personne s'empara de mon âme, l'embrassa avec un amour inexplicable, l'unit à soi et la prit pour son épouse. *L'embrassement se fit par des touches divines, et des pénétrations du Verbe en moi, et de moi en lui :* en sorte que, n'étant plus à moi, *je demeurai à lui par intimité d'amour et d'union...* » N'est-ce pas là une union de substance à sub-

(1) Ces termes désignent bien le fond de l'âme, l'amour d'adhésion d'essence à essence, l'amour *essentiel* comme parle Tauler.

stance, où ni l'une ni l'autre ne se confondent? Et quelques mots qui suivent notent bien comment, tour à tour, par instants on perd et l'on reprend la conscience de soi, de son être personnel. « *On ne sait ce qu'on est, ni si l'on est; parce que l'on est perdu dans cet océan d'amour. Par petits moments je me connaissais* (1), et un rayon de lumière me donnait la vue du Père et du Saint-Esprit. »

Quand elle revient à soi, moins absorbée, elle fait des actes d'adoration, de soumission, et d'amour, et sans s'en apercevoir « je retournais, dit-elle, dans les embrassements du Verbe, où j'étais perdue comme auparavant ». En toute cette « expérience », elle le note, tout était au-dessus des puissances, « il me semblait que je ne sortais point de l'unité de l'essence... il ne se passait rien d'imaginaire en moi... L'âme a été prévenue, et s'est plutôt vue dans la possession qu'elle n'a connu qu'elle y devait entrer (p. 103). »

« Cependant LA TENDANCE *ayant cessé par la jouissance*, ce sont des caresses, ce sont des amours qui consument l'épouse, etc. »

Impossible d'exprimer plus nettement que cette mystique les opérations d'une motion divine s'exerçant sur le fond de l'âme, « subconsciente », « occulte », attirant vers un Bien très haut, dont l'impression se fait peu à peu sentir, et qui, lorsque l'amour est à son comble, et purifié de tout autre désir, se manifeste et inonde l'âme de lumières en la pénétrant tout entière.

c) Notons d'ailleurs, qu'au dehors, la jeune veuve ne paraissait occupée que des soins domestiques. Quelquefois, il est vrai, surtout pendant les périodes d' « amour véhément » elle ne pouvait se soulager par l'activité extérieure. Cela durait deux ou trois jours, et elle vaquait à ses affaires. Elle demandait à son Amour de la laisser agir.

« Je prenais quelquefois un livre, mais les efforts que je me faisais pour m'appliquer à ce que je lisais n'aboutissaient qu'à me causer de violents maux de tête : et il en était à peu près

(1) On ne s'aperçoit de façon réfléchie que par « petits moments », mais on est attentif à « l'amour » qui opère dans l'âme.

de même des prières vocales que j'étais obligée de partager, pour ne pas les manquer ; sinon lorsque j'étais à la campagne, à l'écart, où je chantais ; car alors le chant me soulageait. De temps en temps aussi, je jetais, pour me distraire, les yeux sur les campagnes, mais mon épithalame continuait toujours, et j'étais occupée de tout autre chose que de ce que je regardais (p. 111). »

Toutefois si Mme Martin vécut ainsi jusqu'à l'âge de vingt-huit à vingt-neuf ans, elle atteignit après les grands transports de l'amour, et le martyre qu'il cause (par la séparation des facultés de l'âme, et du corps, d'avec le fond spirituel de l'âme, sans cesse rempli et absorbé par l'action secrète de Dieu), elle atteignit, ainsi que sainte Thérèse le décrit dans sa septième demeure, l'état le plus haut et pourtant le plus libéré.

Ce qui absorbe ainsi l'âme privilégiée, c'est que « l'âme en souffrant *aime d'un amour fixe, qui lui est infus* », le fond de l'âme chante son cantique d'amour. « Je vis, et je meurs tout ensemble. Je vis et je meurs tout ensemble. Je vis, parce qu'on ne peut être uni à vous, sans vivre de votre vie ; et je meurs, parce que cette union est une mort qui fait fuir tout ce qui n'est pas vous. Ainsi vivante et mourante, je ne suis pas à moi, mais à vous. » Ceci rappelle le poème bien connu de sainte Thérèse, et aussi des poésies de Jacopone de Todi, que j'ai citées et traduites ailleurs.

Comment et pourquoi ces grands accès violents disparaissent-ils ? Y a-t-il à cela une cause qu'on pourrait mieux démêler et éclaircir ? Est-ce purement un fait à constater, en disant que Dieu le veut ainsi ? Je l'ignore. Contentons-nous en ce moment de le constater chez Mme Martin en terminant cette étude, où son exemple vivant nous a montré dans des « expériences » et des « confidences » la théorie du centre de l'âme, présentée d'une façon plus abstraite et plus impersonnelle par Louis de Blois et Tauler.

« Enfin, dit-elle, Notre-Seigneur m'ôta ces grands transports » — pour elle c'est donc purement un effet de la volonté divine, mais cette volonté semble suivre des lois qu'elle s'est posées, et n'amener à ce repos dans le centre de l'âme, qu'après des étapes voulues et prévues. « Depuis ce temps-là, *mon âme est*

demeurée dans son centre qui est Dieu. Ce centre est en elle-même, et elle y est au-dessus de tout sentiment. C'est une chose si simple et si délicate que je ne la puis exprimer. On peut parler de tout, on peut lire, écrire, travailler, et faire tout ce qu'on veut, sans se distraire de cette occupation, et sans cesser d'être uni à Dieu..... Je compris... que qui sait *s'appliquer à Dieu,* bénir sa bonté, et *demeurer collé à lui par union d'amour dans le fond de son âme,* où tout est calme, et dégagé des sens, jouit, autant qu'il le peut ici-bas, des biens et de la félicité des Saints » (p. 122).

Là, plus de troubles, plus d'orages, les tentations mêmes n'ont plus d'accès ; en cet état, elles « *n'entrent point jusqu'au fond de l'âme, qui est le cabinet de Dieu,* et où l'épouse jouit de l'époux dans la paix, même quand les sens sont dans le trouble ».

On sait comment cette âme admirable fut reçue aux Ursulines, et alla par la suite évangéliser le Canada, à Québec. Nous ne l'y suivrons pas. Qu'il nous suffise d'avoir en un exemple récapitulé l'évolution psychologique des faits mystiques, et d'y avoir reconnu l'application, et l'interprétation d'une théorie ontologique qui, malgré sa transcendance, se tient fort près des faits, et pour un philosophe spiritualiste n'a rien que de fort vraisemblable. Des grâces initiales, où des motions divines signalent l'intervention étrangère propre aux états mystiques, laissent au fond de l'âme une tendance, qui persévère et agit cachée ; — de plus sublimes faveurs, séjours divins, possession amoureuse, accompagnée de lumières et d'illustrations mentales, développent un Amour accompagné parfois de véhéments transports ; — enfin, Dieu permanent au fond de l'âme, et manifestant son habitation divine, une paix inébranlable règne en ce centre de l'âme, tandis que l'âme peut vaquer aux occupations du dehors. Telles sont les phases auxquelles tout paraît se rattacher, et qui s'interprètent par une action divine, d'abord subconsciente, agissant en secret sur le fond de l'âme, et se manifestant par éclairs à la conscience personnelle, jusqu'à ce que l'union parfaite de la conscience personnelle et de la permanence de l'action divine soit opérée.

CHAPITRE III

L'ESSENTIEL DU FAIT MYSTIQUE : DIEU MANIFESTÉ PAR LES EFFETS DE SON AMOUR

I. — *L'Essentiel du fait mystique.*

Nous sommes amenés par notre analyse à préciser la nature du fait mystique et sa caractéristique essentielle.

1° Assertions minimistes.

Le Dr Zahn dans son *Einführung in die christliche Mystik* s'est appliqué surtout à relier toutes les données de la vie mystique à ses fondements dogmatiques et liturgiques. Et certes, dans ce livre d'érudition et de doctrine théologique, on est excellemment mis en garde contre les extravagances possibles de pseudo-mystiques ; on y trouve les sources mêmes de toute vie mystique chrétienne dans la croyance à l'Évangile. Il y a en effet, dans toute la religion catholique, dans ce qui en constitue l'essence même, un élément mystique permanent au sens de l'union de grâce la plus étroite et la plus intime avec la Divinité.

Mais s'il est bon de ramener toute vraisemblance de phénomènes surnaturels se manifestant à la conscience à cette base solide des données dogmatiques, il est exagéré de réduire la vie mystique d'union à Dieu à la grâce du Baptême et de l'Eucharistie. Si l'on veut préciser de plus près l'union mystique, dit le Dr Zahn, il ne faut pas alléguer un « contact spirituel », — une « union au centre de l'âme (ou fond de l'âme) », — ou une « perception spéciale de la présence de Dieu », — ou quelque chose de semblable. On doit dire que ce qui est donné dans la contemplation, et achevé en quelque sorte dans l'union, c'est un développement particulièrement lumineux de la connaissance reposant sur la foi, c'est une particulière intimité et fidélité de la charité, c'est un affermissement particulier de

l'état de grâce, un enrichissement particulier des dons de la grâce (1).

Voilà qui est fort prudent, et l'on ne dira rien ainsi de trop sur les grâces mystiques. Mais peut-être aussi n'en dira-t-on pas assez. Et surtout on ne dit rien du tout de la question, on est à côté ou en deçà, car la question mystique est tout uniment une question de psychologie plus encore que de théologie. Il s'agit de savoir si oui ou non les sujets éprouvent d'une manière reconnaissable que la grâce divine opère en eux, si l'intervention divine leur semble personnelle, et perceptible à la conscience personnelle du sujet qui le subit et l'accepte. Il s'agit de savoir si cette intervention, acceptée et subie, opère au-dessus des opérations ordinaires des puissances, et atteint ce fond de l'âme, ce centre de l'âme, comme on désigne, faute de mieux, ce substratum immatériel, cette cime immatérielle de notre être. Il s'agit de recueillir les attestations, c'est-à-dire les observations psychologiques, des gens renseignés directement, ou par des sujets aptes à s'analyser.

Sans doute toute observation qu'on nous rapporte doit être contrôlée par la raison, raison philosophique appuyée sur ses principes, raison théologique appuyée sur ces mêmes principes, confortés par les faits révélés, éclaircis et définis, qui deviennent à leur tour lumière et pierre de touche. Sans doute les vues dogmatiques et théologiques sur l'Eucharistie assurent la foi du croyant que l'union de grâce s'accomplit merveilleusement en lui, comme déjà par le Baptême. Et c'est là précisé-

(1) Le Dr Zahn, dans cet excellent ouvrage, se propose surtout d'assurer les fondements dogmatiques d'une Mystique chrétienne, et les principes d'une sage direction pratique.

Einführung § 27. pp. 261, 262. « Wenn man überhaupt die *Unio mystica* näher bestimmen will, dann kann man nicht irgendeine unbekannte Grösse, wie ein « Geistiges Berühren », ein Vereinigen im Grunde der Seele, ein « besonderes Wahrnehmen der gegenwart Gottes » ŭnd ähnliches beibringen, sondern man muss sagen, dass, was in der Beschaŭung gegeben ward, in der « Einigung » (relativ) vollendet wurde, in der Weise, in welcher wir es oben entwickelt haben als besonders lichtvolle Entfaltung der aŭf dem glaŭben rŭhenden Erkenntniss, als besondere Innigkeit ŭnd Treŭe der Liebe, als besondere Befestigung im Gnadenstand, als besondere Bereicherung mit den Gnadengaben. »

Et plus loin : « Die Eucharistie ist ja das Kompendium der Gnade ŭnd der Gottinnigkeit. Dŭrch sie vollendet sich der mystische Kreislauf jenes Lebenstromes, etc. »

ment ce qui rend théologiquement vraisemblables des dépositions psychologiques de témoins qui affirment que des effets de grâce leur sont devenus présents à la conscience. Mais de soi, certes, ni le Baptême, ni l'Eucharistie, malgré la sublimité du mystère qu'ils enveloppent, ne tombent dans le champ des aperceptions de la conscience.

Dès lors ne confondons pas tout en réduisant l'union mystique à l'union sacramentelle, ou baptismale. Que les deux soient en connexion, il n'y a rien contre pour un psychologue qui se borne à observer les faits, et encore bien moins pour un psychologue qui est un croyant averti. Mais tout en s'harmonisant avec les données de la révélation, et de la théologie, les faits mystiques, avant d'être soumis à l'interprétation théologique, doivent être attestés et délimités par une méthode plus strictement psychologique.

Quand on parle de mystique, les théologiens s'empressent de la rattacher aux données révélées, c'est un louable souci ; — les directeurs redoutent l'inertie, l'apathie, la négligence à poser des actes de vertus, la tendance à rester passif, à favoriser le goût du merveilleux, de l'inédit, du rare, de l'extraordinaire dans les voies intérieures, etc. Tout cela est fort bien, mais ce n'est proprement ce qui doit dominer l'étude objective des faits. Il s'agit d'un instant à observer, qui dure peut-être l'espace d'un *Ave Maria,* mettons une demi-heure, et de nous dire ce qui s'y passe.

Cela n'empêche pas qu'il faut croire avec rectitude et se conduire avec bon sens et sagesse surnaturelle. Parlons-en avant, parlons-en après nos analyses psychologiques. C'est à propos. C'est désirable. Mais au moment précis où nous sommes observateurs des phénomènes dans l'âme, mystiques ou psychologues, il ne s'agit que de nous dire s'il se passe, oui ou non, un fait nouveau. S'il n'y a rien de plus dans l'union mystique que dans la réception de l'Eucharistie, à quoi bon en parler ? Mais il n'en va pas ainsi, ni au point de vue de la psychologie, c'est évident, ni au point de vue de la théologie, car ces instants mystiques deviennent les véhicules de grâces puissantes, dont les effets de sainteté s'aperçoivent.

A force de vouloir limiter le sens des écrits mystiques outre

mesure, et d'en faire ressortir la relativité, il ne faut pas les réduire trop à des exagérations de style. Il semble plus conforme à la vérité d'y trouver une « expérience » psychologique absolument originale, objet formel d'une étude spéciale.

2° *Assertions maximistes.*

Toutefois, on peut aussi trop négliger les atténuations dont s'entourent les affirmations des mystiques.

La haute contemplation, d'après le P. Maréchal, qui dit se fonder sur les déclarations unanimes des contemplatifs, implique la présentation active, non symbolique, de Dieu à l'âme, avec son corrélatif psychologique : *l'intuition immédiate de Dieu* par l'âme (p. 478, *Rev. de Phil.*, Expérience religieuse 1re série). Et telle est selon lui la seule démarcation possible entre les états proprement mystiques et la contemplation ordinaire.

Ne nous arrêtons pas aux remarques qui suivent sur la possibilité de cette anticipation sur la vision de Dieu, réservée aux bienheureux du Ciel dans l'autre vie, d'après la doctrine catholique. Mais notons que cette hypothèse est présentée comme l'interprétation littérale des textes de ceux qu'assurément nous reconnaissons comme les « seuls témoins de leurs expériences internes ».

Tout d'abord, si l'on appelle seulement « proprement mystiques » les états d'âme qui contiendront cette « intuition immédiate de Dieu », il n'y a plus de question, ou tout au moins c'est une question de mots, de classement de notions. Après avoir distingué la mystique au sens large, et la mystique au sens strict, il faudra convenir que l'on parle de la mystique en un sens strictissime, si l'on peut dire. Mais cette nouvelle rectification de frontières ne paraît pas s'imposer, ni peut-être se justifier. Qu'il soit utile de distinguer *la mystique au sens large,* c'est-à-dire l'élément mystique de la religion, l'union à Dieu par l'amour de charité, par l'amour plus consciemment développé par des exercices spirituels opérant la parfaite union des volontés ; — et *la mystique au sens strict,* c'est-à-dire cet ensemble de phénomènes où la conscience se sent plus manifestement

en relations intimes avec Dieu, rien de plus normal. Et dans nos études nous ne l'avons jamais omis (1).

Que même, parmi les phénomènes de l'union mystique plus strictement définie, il y ait encore des degrés à établir, c'est ce qu'on reconnaîtra volontiers, et aussi que les questions de frontières sont délicates ; — soit entre certains états supérieurs de la mystique au sens large, et certains états inférieurs de la mystique au sens strict ; — soit entre divers degrés ou étapes de la mystique au sens strict.

Mais faut-il dire que les plus hauts degrés de la mystique au sens strict sont seuls vraiment délimitables comme « proprement mystiques », et faut-il même dire que ces plus hauts degrés sont une « intuition immédiate de Dieu ? » Il est permis de différer là-dessus d'avis, ou d'attendre des éclaircissements.

a) N'y a-t-il donc pas des états vraiment passifs (au sens reçu en ces études) qui sont vraiment mystiques par l'intervention de Dieu ressentie dans la conscience, sans intuition immédiate de Dieu ?

Car de l'oraison de « quiétude », tout au moins, des « goûts divins », de ces états d'âme reconnus jusqu'ici unanimement pour « mystiques » au sens strict, dira-t-on qu'ils ne sont point « proprement mystiques », — ou bien affirmera-t-on reconnaître aussi dans ceux-là une « intuition immédiate de Dieu » ?

Ni l'une ni l'autre de ces affirmations ne me paraît satisfaisante, ni désirable, ni même acceptable.

Il est des illustrations mentales données par Dieu par des voies de communications intimes, appelés à juste titre « mystiques », sans être une vue de Dieu, une intuition immédiate de Dieu. Il est une intuition des effets de l'action divine, ou si l'on veut une intuition d'effets divins, qui manifestent une action divine, une présence de Dieu, et qui n'est pas une « intuition immédiate de Dieu » à proprement parler.

L'irruption dans la conscience personnelle d'une intervention étrangère, qui s'avère divine par ses effets, telle est la caracté-

(1) Il me semble que le Dr van der Elst a eu à cet égard une légère distraction (*Rev. Apol.*, 15 septembre 1912, p. 887).

ristique psychologique de la mystique chrétienne. Cette note est suffisante, nous sommes à la porte d'entrée ; — elle accompagne tous les états mystiques, elle est nécessaire. Nous avons donc bien là le trait essentiel et spécifique. Et il se trouve dans l'oraison de quiétude.

b) Y a-t-il dans les plus hauts états de l'union mystique une intuition immédiate de Dieu ? C'est une autre question. Ce serait alors le sommet, l'aboutissement, mais non la note caractéristique, nécessaire. En effet, il est facile de s'assurer que de prime abord cette intuition, si elle existe, est fort rare, n'est pas constante dans tous les états mystiques.

Mais de plus, si l'on vient à se demander de quelle nature est cette intuition qui serait commune aux états proprement mystiques, on voit que ce n'est pas une vision de l'essence divine, telle que seule peut la donner la vision béatifique du ciel, ce n'est donc qu'une *quasi*-intuition. Cet avant-goût, cette ombre, cette imitation de l'intuition divine, s'appellerait plutôt une « possession de Dieu », « une communication de Dieu », et cela par de merveilleux effets qui font reconnaître sa présence. Il me semble moins équivoque de dire : ce n'est pas à proprement parler une intuition.

Tel un enfant ne voit pas sa mère dans l'obscurité, mais reconnaît sa présence à l'odeur de son parfum préféré, au goût de la nourriture délicieuse qu'elle lui met dans la bouche. Tel un aveugle ne voit pas le soleil, mais il éprouve la chaleur de ses rayons, et dit en ce moment le soleil brille, il est présent, il nous réchauffe.

On objectera que c'est là, cependant, une « intuition » sensible du soleil, amoindrie il est vrai, moins riche de données ; soit. Nous ne percevons pas l'essence, la substance du soleil, il ne nous atteint que par certaines qualités sensibles, des accidents de couleur, de chaleur, etc. Et qui ne perçoit pas l'une peut percevoir l'autre. Mais qui ne voit que cette comparaison, comme toute comparaison, est imparfaite ? Et si l'on parle de l'essence simple, spirituelle, et toute parfaite, toute immatérielle, toute indivisible de Dieu, elle ne peut être saisie directement, immédiatement, en elle-même, sans qu'on la possède tout entière. Elle ne se livre pas et ne se décompose pas par des manifestations accidentelles.

Si donc nous percevons par des grâces d'ordre mystique des effets plus parlants de la présence divine, il est juste de dire que nous n'avons pas de l'essence divine, par là même, une intuition immédiate. Mais l'inférence peut être si aisée et si rapide que c'est une quasi-intuition, une quasi-perception, une connaissance quasi expérimentale.

L'expression minimiste distingue malaisément la grâce ordinaire de la grâce mystique ; l'expression maximiste distingue malaisément la grâce mystique de la vision intuitive des bienheureux du ciel. Entre les deux, il nous faut désigner que Dieu est connu par des effets dans l'âme assez puissants, assez notables pour que son intervention devienne manifeste.

c) Les expressions atténuées des mystiques : Dieu connu par ses effets.

Or, cette interprétation n'a aucune prétention à d'autre originalité que d'être l'expression même des textes auxquels les uns et les autres nous nous référons, c'est-à-dire des véritables témoins et sujets des « expériences mystiques ». Il nous suffira, pour douter que l'hypothèse proposée par le P. Maréchal se fonde « sur les déclarations *unanimes* des contemplatifs », d'en analyser de près quelques-uns (ou même un seul) qui, loin d'attester une « intuition immédiate de Dieu », justifient pleinement l'interprétation que nous avons énoncée. Cette analyse de textes nous sera une occasion de la mettre en meilleur jour.

Une intéressante remarque de saint Bonaventure nous introduira utilement au cœur de la discussion : « Si l'on trouve des auteurs qui semblent dire que Dieu est vu dans la vie présente, il faut l'entendre non d'une intuition immédiate, qui soit la vue de son essence, mais d'une connaissance de Dieu par quelque effet intérieur. *Si quæ auctoritates illud dicere inveniantur quod Deus in præsenti vita ab homine videtur et cernitur, non sunt intelligendæ quod videtur in sua essentia sed quod in aliquo effectu interiori cognoscitur* » (l. II. Dist. XXIII, a. 2, q. 3).

D'ailleurs, il est digne de remarque que si le P. Poulain, dans son clair et érudit manuel de mystique descriptive, a cru devoir indiquer une théorie de la « perception » immédiate et directe de Dieu, non seulement ceux qui ont combattu cette

opinion, mais plusieurs même de ses défenseurs l'ont pratiquement réduite à une connaissance de Dieu par ses effets. Tel dira par exemple (1) : « L'âme sent que ces effets (illuminations de l'esprit et transports d'amour) sont produits en elle par une influence extérieure à elle-même, que c'est un autre qui les produit en elle. Cet autre, par un raisonnement instinctif et spontané, elle sait qu'il ne peut être que Dieu... Ainsi, ce qui a été la grâce mystique proprement dite, c'est une influence exercée sur elle et sans elle, et qu'elle perçoit directement. »

Tel autre (P. de Séguier, dans les *Études*) : « Le cas type est celui où *l'âme trouve Dieu par la foi dans l'effet extraordinaire* qu'il produit en elle... et la connaissance de Dieu *par l'effet* est d'autant plus prompte et vive, elle éclipse d'autant plus dans la conscience celle de l'effet, que l'effet est plus significatif. — Dès lors, les effets de grâce mystique étant infiniment plus significatifs, il sera naturel « de *comparer* la connaissance de Dieu acquise par eux », *l'inférence étant relativement négligeable, à une perception sensible*. Et selon la dignité, et l'intensité de la grâce reçue « dans la souveraine beauté qui s'exprime confusément en elle et la ravit, l'âme reconnaît son Dieu avec une assurance plus ou moins grande ».

Soit ! on peut comparer le fait mystique à une perception sensible, mais non l'identifier à une perception directe de Dieu, à une intuition immédiate de Dieu. On perçoit un effet de la présence divine, mais ce sentiment de présence, cette perception d'une présence sentie, ne peut être dite qu'une quasi-perception, une quasi-intuition de Dieu. Sans quoi on exagère manifestement, et cela devient inexact : c'est-à-dire peu concordant avec l'observation psychologique des faits, et risqué comme théorie théologique.

Aussi d'une part, M. Saudreau a exposé des arguments qui militent contre cette théorie (*op. cit.*, c. IV) : 1°) elle ne s'accorde pas avec l'enseignement unanime des théologiens sur la nature de l'Être divin ; 2°) les preuves alléguées n'ont aucune

(1) *Revue du Clergé français*, 1er juin 1906. Abbé CAUDRON, cité SAUDREAU. *Les Faits extraordinaires de la Vie spirituelle*, p. 110.

force démonstrative ; 3°) elle est opposée à l'explication que les maîtres donnent du sentiment de la présence de Dieu ; 4°) c'est une hypothèse superflue, sans elle on établit une excellente mystique ; 5°) elle est insuffisante, ne pouvant s'appliquer à des états qui sont mystiques de l'aveu de tous ; 6°) elle est contraire à l'enseignement des théologiens, en tant qu'elle suppose que l'âme dans la contemplation mystique opère à la manière des purs esprits ; 7°) elle est inconnue des plus grands maîtres ; 8°) elle est contredite par l'expérience.

Et d'autre part, des critiques de la *Revue Augustinienne*, de la *Revue thomiste*, de la *Revue des Sciences théologiques et philosophiques* ont été unanimes à la repousser. « La thèse du P. Poulain est très faible, dit le P. Martin, elle ne peut s'accorder avec les notions de la théologie sur la notion de l'être divin (1). »

Le P. de Séguier, S. J., d'ailleurs, s'accorde avec notre manière de voir, s'il reconnaît que c'est improprement, et par voie de comparaison qu'on assimile la grâce mystique à une perception de Dieu. Et il rappelle d'après saint Jean de la Croix, que l'effet qui manifeste la Divinité, se produit ordinairement à la fois dans l'intelligence et dans la volonté. Mais « quelquefois l'âme reçoit plus de connaissance que d'amour, et d'autres fois elle reçoit un amour dont l'intensité dépasse de beaucoup la mesure de connaissance qui lui est donnée » (Vive flamme d'Amour, str. III, § 10.)

II. — *Comment Dieu est connu dans les effets de son amour.*

Réservons, si l'on veut, les quelques cas si rares de la Mystique où des âmes comme sainte Thérèse ou la vénérable Marie de l'Incarnation (Mme Martin) parlent d'une vision de la Sainte-Trinité. On ne prétendra pas que seuls ces cas constituent toute la Mystique. Et c'est une question de savoir de quelle nature est cette illustration mentale : les Mystiques n'en expriment d'autre clarté que les données du catéchisme. Le fond commun des états mystiques, toutefois, d'après saint Jean de

(1) Cf. Abbé Jean Delacroix : *Ascétique et mystique*, p. 50.

la Croix (et bien d'autres), n'est point une intuition immédiate de Dieu, mais bien plutôt Dieu connu par les effets intérieurs de son opération.

Je dirai même que ces effets sont le plus souvent d'ordre affectif, et s'accompagnent de lumières qui perfectionnent la foi et la charité. Parfois, explique le saint docteur, la lumière brille dans les ténèbres, et rayonne directement sur l'intelligence ; parfois l'influence mystique atteint simultanément l'intelligence et la volonté. Mais, avant d'arriver là, « il est assez ordinaire que la *volonté s'embrase sous les attouchements divins, avant que l'intelligence reçoive* des communications parfaites » (La Nuit obscure de l'Ame, l. II, c. XIII, trad. GILLY, t. II, p. 321.)

La Sagesse secrète « se communique et se répand dans l'âme *par le moyen de l'amour ;* ceci se passe en secret et en dehors de toute opération naturelle de l'intelligence et des autres facultés » (*Ib.*, p. 341).

L'état de pure contemplation ne saurait se décrire, car c'est une sagesse secrète. Ce qu'on en peut dire, c'est que « la *contemplation est la science de l'amour,* l'infuse et amoureuse connaissance de Dieu » ; c'est que « *l'amour est le seul moyen par lequel l'âme s'unit à Dieu* » (C. XVIII, p. 348-349).

On nous décrit l'escalier mystique d'amour (c. XIX et XX). Et nous en retiendrons ceci : « *Voir Dieu, c'est entrer en une ressemblance aussi parfaite que possible avec lui.* » Et dans les degrés supérieurs « l'âme sent très bien l'amour de Dieu, *et le connaît aux effets qu'il produit en elle* » (p. 310).

D'ailleurs dans la Montée du Carmel (l. II, c. XXXII, trad. GILLY, I, p. 317), on nous parle de connaissances reçues d'une manière surnaturelle par le moyen des sentiments intérieurs. L'entendement les reçoit par des impressions spirituelles, produites par l'opération du Saint-Esprit.

On en distingue deux sortes. « Les premières affectent la volonté, les secondes, bien qu'elles y aient aussi leur siège, semblent passer, tant elles sont pénétrantes, sublimes, mystérieuses et profondes, jusqu'à la substance de l'âme, ce qui fait que nous les nommons attouchements. »

Et plus loin : « Ces impressions, que nous nommons attou-

chements spirituels, *appartiennent non pas à l'intelligence, mais à la volonté.* » Et encore : D'ordinaire, l'entendement en reçoit une lumière et une connaissance plus perceptible et plus distincte. Ces attouchements de Dieu *produisent,* soit à leur passage, soit lorsqu'ils sont permanents, *une connaissance* qui consiste, pour l'esprit, en une conception très sublime et très savoureuse de Dieu... Ces connaissances se produisent tantôt d'une façon, tantôt d'une autre, *à la mesure des attouchements de Dieu et des sentiments qu'il donne.* » (*Ib.*, p. 321.)

Voilà ce qu'il ne faut point oublier si l'on veut caractériser d'après l'observation des faits, sans théorie préconçue, les phénomènes cachés de la Mystique. Et l'on ne peut comprendre la communication divine, si l'on ne laisse à son rang prédominant l'élément affectif. C'est à travers lui qu'une connaissance parvient à l'entendement, et même, dirions-nous avec saint Bonaventure (1), « l'acte essentiel de la contemplation est affectif et non point intellectuel ». Ce n'est pas à dire qu'on n'y reçoive point d'illustrations mentales, bien loin de là, et ce n'est pas le sens de ces analyses; mais la grâce mystique, le fait mystique, est proprement une grâce d'union par l'amour, de possession de Dieu par l'amour, d'où suivent toutes sortes de bienfaits. Or, qui dit amour, ne dit pas seulement amour sensible, l'opération mystique la plus haute de la cime de l'esprit peut être dite union d'amour.

La sagesse, la contemplation mystique, est avant tout un goût, une sorte de dégustation intérieure, et comme le goût affecte principalement le sentiment, il faut dire que « l'acte essentiel de la contemplation est affectif » très principalement. *Si ergo sapientia a sapore dicitur et sapor respicit affectionem interiorem videtur quod per prius actus sapientiæ sit affectivus* » (*Sent.* III, dist. xxxv, a. 1, q. 1).

Le saint va même plus loin, il affirme que l'acte de la contemplation est improprement dit une connaissance. L'âme n'y connaît pas, en rigueur, elle est affectée. Ce n'est pas à dire que l'esprit n'ait une part dans la contemplation, en ce sens

(1) On lira avec fruit Palhoriès : *Saint Bonaventure*, p. 232-237, dont nous reproduisons quelques citations.

que cet état extraordinaire suppose dans l'âme l'existence de certaines connaissances sur Dieu, sur Jésus-Christ, sur les principaux mystères de la religion. Mais là-dessus opère la grâce mystique qui les fait goûter et pénétrer.

Si l'on dit (1) que la connaissance et le sentiment s'unissent dans la contemplation, c'est qu'on donne au mot connaissance une valeur toute spéciale (d'où naît en réalité toute l'équivoque), c'est qu'on parle de ce genre de *connaissance purement affective,* intuitive, qui ne procède ni par raisonnement sur la divinité, ni par un appel de l'esprit aux choses sensibles, ni par découverte d'une notion nouvelle, mais qui savoure, qui déguste.

La contemplation mystique relève du don de Sagesse, selon tous les théologiens. Or, ce don du Saint-Esprit consiste à savourer la suavité de Dieu Et sans doute ce goût intérieur suppose comme nous l'avons dit une certaine appréhension de l'objet, aussi bien qu'un acte du cœur qui se porte à l'union avec l'objet savouré. Il y a donc une certaine connaissance. L'esprit sait que l'âme est élevée à un état surnaturel (c'est ce que nous appelions ailleurs une prise de conscience de l'état effectif. Cf. *Expérience mystique,* p. 116), qu'elle y est inondée de suavité et que cette suavité naît de la possession du souverain Bien qui se communique à elle. Mais cette connaissance qui reste obscure, indistincte, est loin d'être l'essentiel du fait mystique : « L'acte du don de sagesse est en partie intellectuel et en partie affectif ; il commence par l'entendement, mais c'est dans le sentiment qu'il s'achève et trouve sa perfection, puisque ce goût intérieur ou dégustation est sans doute une connaissance de la bonté et de la suavité de Dieu, *mais une connaissance expérimentale. Et ainsi il faut dire que l'acte principal du don de sagesse réside dans le sentiment* (2). » (Sent. III, d. XXXV, a. 1, q. 1.)

Or, cette doctrine du docteur du XIIIe siècle s'accorde parfaitement avec celle des mystiques espagnols du XVIe qui depuis

(1) Palhoriès, pp. 335, 233.

(2) Conclusio Dist. XXXV, a. 1, q. 1. Domum sapientiæ, prout pressius sumitur, significans Dei experimentalem cognitionem, habet actum præcipuum in affectione consistentem.

a brillé d'un incomparable éclat. Quand sainte Thérèse dit : « On jouit d'un bien sans savoir ce qu'il est », ce n'est pas la connaissance qui prédomine. Et saint Jean de la Croix dit explicitement : « On s'approche plus près de Dieu par la privation des connaissances distinctes que par leur possession... l'entendement avance d'autant plus qu'il comprend moins (1). » (*Vive flamme,* str. III, ver. 3, § 9.)

III. — *La doctrine du Cantique spirituel* (traduction des Carmélites de Paris, *Œuvres,* t. IV).

Très explicitement nous trouverons dans la *Doctrine du Cantique spirituel* la confirmation de notre répugnance à admettre les assertions maximistes d'une perception directe de Dieu, ou d'une intuition immédiate de Dieu, si on ne précise et n'atténue ces expressions. Le saint docteur nous affirme : « Si sublimes que soient les connaissances que l'âme a de Dieu durant cette vie, JAMAIS ELLE NE LE VOIT DANS SON ESSENCE. » Que dire de plus net ? « Alors même que l'âme est favorisée de communications célestes, de sentiments ou de lumières spirituelles, elle ne doit pas se persuader que ce qu'elle éprouve soit la possession ou la vue claire et essentielle de Dieu » (pp. 22, 23, str. I).

Dieu lui reste donc vraiment caché, et caché « dans le fond le plus intime de l'âme », et c'est là qu'il faut le chercher « dans la foi et dans l'amour ». A force de s'occuper, de se pénétrer des secrets et des mystères de la foi, « l'*amour lui en dévoilera les obscurités* » (p. 31), c'est-à-dire que l'âme « possèdera l'Époux en cette vie par la grâce et par l'union divine ».

Mais cette possession n'est pas une intuition immédiate.

1) Comment donc Dieu se rend-il présent à l'âme ? On nous le dit strophe XI. « *Dieu se rend présent à l'âme par les effets de l'amour spirituel* » (p. 108). Telle est cette « certaine présence amoureuse » « dont l'excellence » révèle « *en quelque manière* l'infini caché sous ces voiles ».

Il y a loin de là à une intuition immédiate. D'ailleurs, tous les états mystiques appartiennent à l'ordre de la foi, et non de

(1) Il faudrait toute une étude pour défendre cette doctrine des inconvénients qu'on lui prêterait à tort. Il s'agit d'une opération divine, et les mystiques gardent à la raison tout son rôle et tous ses droits.

la vision intuitive, et « tant que les vérités surnaturelles seront manifestées à l'âme par la foi, elles ne pourront être qu'une simple ébauche (p. 126) ».

A dire vrai, l'union mystique s'accomplit à proprement parler dans l'âme non par la connaissance, mais par l'amour (Str. XIII, pp. 131, 142). « Dieu ne se communique pas à l'âme... par la connaissance qu'elle a de lui », mais comme « l'amour est l'union du Père et du Fils, c'est aussi le lien entre l'âme et Dieu ».

Les strophes XIV et XV qui décrivent les ineffables consolations des fiançailles spirituelles, et leurs commentaires, écartent assidûment toute idée d'une intuition immédiate de la divinité. Cela ne nie nullement les lumières abondantes dont l'âme est inondée. Elle possède dans cette divine union « une abondance de richesses inestimables... elle y reçoit sur la divinité des lumières merveilleuses ».

Ces lumières ne sont pas l'union, elles en découlent. « Elle sent en Dieu une puissance et une force terribles, en présence desquelles disparaissent toute autre force et toute autre puissance. Elle goûte en lui une ineffable douceur et des délices spirituelles incomparables, elle y trouve la lumière divine et une parfaite quiétude... Mais *par-dessus tout, elle comprend qu'elle jouit d'un amour inappréciable, qui fait toute sa nourriture, et dans lequel elle est confirmée* (p. 149). »

« De ces sentiments si élevés, nous ne devons pas non plus conclure qu'elle voie clairement l'essence divine. Ce n'est qu'une *communication abondante,* il est vrai, *mais incomplète de ce qu'il est* en lui-même (p. 150). »

Le même chapitre se continue et décrit la grâce la plus profonde, « la touche divine » qui se fait « sentir à la substance de l'âme » et qui, pareille au « murmure des zéphyrs » se glisse et donne « une connaissance toute substantielle, dégagée de tout accident, de toute image », c'est-à-dire « une amoureuse communication des perfections du Bien-Aimé » qui « rejaillit jusque dans l'entendement ».

Or, là encore, le saint auteur ajoute : « Il ne faut pas croire, toutefois, que cette connaissance substantielle et dépouillée de tout accident soit la jouissance claire et parfaite dont nous

jouirons au ciel. » C'est une connaissance obscure, « une simple image de la jouissance que l'entendement possédera plus tard en plénitude (p. 162) », ou comme il dit plus loin (p. 167), « une sorte de représentation de la face de Dieu, *sans cependant être la vue de l'essence divine elle-même* ».

C'est une lumière comparable à celle de l'aurore, « ce moment où le jour commence à poindre n'est déjà plus la nuit, et ce n'est pas encore le jour, il tient à la fois de l'obscurité de l'une et des clartés de l'autre. Ainsi l'âme qui ne jouit pas encore de la lumière divine dans tout son éclat, ne laisse pas cependant d'en recevoir quelque illumination ».

On ne retrouve rien de ces tempéraments et de ces atténuations pleines de réserve, si l'on nous parle d'une « intuition immédiate de Dieu », ou d'une « perception directe de Dieu ».

Il est vrai qu'on nous dit (p. 187, str. XVI) « qu'aucune représentation, aucune figure de quelque objet appartenant au domaine de ses puissances ou de ses sens » ne vient s'interposer entre l'âme et son Époux. « Pour jouir parfaitement de cette communication avec Dieu, il est nécessaire que tous les sens, les puissances intérieures et extérieures, soient dans la tranquillité, l'inaction, le vide causés par la cessation de leurs opérations. » Mais pourquoi ? quelle est alors l'occupation de l'âme ? « *La seule occupation de l'âme doit être alors de se tenir le plus près possible de Dieu par amour, et cet amour ne fait que continuer l'action de celui qui a produit l'union.* »

2) La strophe XIX ajoute quelque clarté sur la communication de Dieu à la substance de l'âme, au centre le plus intime de l'être (p. 211), cet « attouchement immédiat de substance à substance entre l'âme et Dieu ». C'est bien à une « communication de l'Essence divine indépendante de tout intermédiaire » que l'âme aspire. Et nous allons voir à quel degré elle atteint dans le « mariage spirituel » qui est le plus haut point de l'union divine concevable ici-bas.

A côté de cette grâce foncière, substantielle, toutes les autres grâces accidentelles n'y ajoutent rien, pour ainsi dire. « Malgré toute son excellence, cette profusion de lumière n'augmente en rien les trésors de l'âme ; elle ne fait que l'éclairer,

afin de la révéler à elle-même, et de la faire jouir de ce qui lui appartenait déjà (p. 231). »

« Chose admirable, sans recevoir de nouvelles jouissances, cette âme paraît toutefois recevoir continuellement de nouveau celles que déjà elle possédait. Elle ne cesse de savourer un bien immense, toujours ancien, toujours nouveau, et de la sorte, il lui semble recevoir à toute heure des faveurs qu'elle n'avait pas reçues encore, bien qu'en réalité il n'en soit rien (p. 230). »

Laissons donc ces joies accidentelles, ces illustrations mentales consécutives, parlons de la grâce la plus haute où se consomme l'*union parfaite avec Dieu* (str. XXVI, p. 285). Il s'agit d'une « communication faite à la substance même de l'âme enivrée de délices ». « Dieu et l'âme ne font plus qu'un, absolument comme le cristal et le rayon de lumière qui le pénètre, le charbon et le feu qui l'embrase, les planètes et la lumière du soleil qui les éclaire. » Toutefois, il ne s'agit nullement d'une confusion panthéistique des substances, et cette union n'est « ni essentielle, ni aussi complète que dans l'autre vie ».

Cependant, c'est bien ici que devrait se justifier, ou jamais, l'expression des maximistes « intuition immédiate de Dieu » ou toute autre qui semble faire prédominer l'idée de connaissance directe et lumineuse.

Or, loin de là ! Saint Jean de la Croix insiste sur l'amour. « L'âme parvenue au mariage spirituel ne sait donc plus qu'une chose : aimer et jouir continuellement des délices de son divin Époux. Élevée jusqu'à ces sommets sublimes, elle est arrivée à la *perfection,* qui, *dans sa substance réelle et vraie, n'est autre chose que l'amour* (p. 305). » Et comme elle le dit dans son cantique : « *Désormais ma seule occupation est d'aimer.* »

Et c'est précisément ce moment que choisit le mystique docteur pour nous déclarer ses vues sur les rapports de la connaissance et de l'amour, si souvent débattues à propos des « expériences mystiques ».

L'axiome : « la volonté ne peut aimer que ce que l'entendement a connu au préalable », n'est complètement vrai, affirme-

t-il, que par rapport aux connaissances naturelles. « Mais il en est tout autrement dans l'ordre surnaturel où Dieu peut augmenter en nous l'amour, sans avoir besoin de nous donner ou d'augmenter en même temps les connaissances distinctes. L'expérience le prouve à un grand nombre de personnes spirituelles, qui se sentent consumées par les flammes de l'amour divin, sans avoir pour cela une connaissance de Dieu plus distincte qu'auparavant. »

Cette attestation n'est-elle pas d'un grand poids, ainsi que la conclusion par laquelle le saint termine (p. 287) : « Il est donc vrai de dire que *la volonté peut se nourrir d'amour sans que l'entendement reçoive de nouvelles lumières* » ?

Sans doute l'âme est merveilleusement inondée de lumière par suite de cette union d'amour, s'il s'agit de sa conduite, de l'estime du divin, et du mépris de soi-même. Mais psychologiquement quelle est son occupation principale? « L'âme semble alors oisive ; cependant le plus petit acte de pur amour a plus de prix aux yeux de Dieu, il est plus profitable à l'Église et à l'âme elle-même, que toutes les autres œuvres réunies » (p. 317, str. XXIX).

Ce que saint Jean de la Croix, comme tous les mystiques d'ailleurs, s'applique à faire ressortir, c'est la perfection de l'amour et non la perfection de la connaissance. C'est une œuvre de sainteté morale qui s'achève par les grâces d'ordre mystique ; — et non une œuvre de science, qui ne peut progresser sans de nouvelles notions acquises; — ni l'œuvre de la vision béatifique du Ciel, qui ne peut se concevoir, selon les vues de la foi et de la théologie que par l'intuition immédiate de Dieu. Ici-bas, au contraire, nous concevons fort bien un accroissement des grâces de la volonté et du cœur pour faire progresser dans la vertu, sans que nos connaissances dépassent l'ordre obscur de la foi.

« La générosité de l'amour, tel est le secret pour obtenir de Dieu tout ce que l'on veut » (str. XXXII, p. 360). Tel est aussi le mot du saint Docteur que nous analysons.

3) Sans doute *la vision intuitive de Dieu* reste le grand désir de l'âme. Mais ce sont là des biens « dont l'époux doit la combler lorsqu'elle sera parvenue à l'éternelle béatitude » (p. 406).

Et en attendant elle demande « la science de l'amour parfait », et « *cette chose* » qu'elle a reçue « l'autre jour ». De « cette chose » (conservons l'admirable réserve d'expression du saint) elle a éprouvé « quelques effets » (p. 419). Elle en a aussi une certaine connaissance, celle d'une « expérience » qu'on ne peut s'analyser pleinement, qu'on ne peut se dire parfaitement, qui est connaissance à la manière d'un goût ou d'une saveur, ce qui l'apparente plutôt à un état affectif, où l'élément cognitif est mêlé ; mais non pas à une véritable connaissance intellectuelle, lumineuse et claire.

Telle est cette connaissance mystique : « Dieu y éclaire l'âme d'une manière si secrète qu'il est impossible de comprendre cette opération mystérieuse. Plusieurs auteurs spirituels la désignent par cette expression : entendre en n'entendant pas » (p. 431). Et si sublime qu'elle soit, cette connaissance n'est « qu'une nuit obscure en comparaison de la connaissance béatifique ». Elle se changera au ciel « en la contemplation intuitive de Dieu ».

Il est donc fort impropre d'appeler « intuition immédiate de Dieu » cette communication, cette possession, cette expérience, « cette chose » enfin dont il vaut mieux se taire que de laisser croire qu'on l'a réellement définie et circonscrite par des mots.

IV. — *La même doctrine d'après La Vive Flamme d'Amour.*

Parmi les plus hautes expériences des âmes élevées à l'état mystique dénommé « mariage spirituel », saint Jean de la Croix décrit dans les quatre strophes de la Vive flamme d'amour (commentées en deux cents pages environ) une grâce fort élevée et certains effets plus merveilleux de la transformation intérieure. Que trouverons-nous de plus voisin d'une intuition immédiate de Dieu ? Car le saint nous décrit une « sorte d'avant-goût de l'éternelle vie » (p. 456, str. 1).

« *C'est dans la substance de l'âme* que le Saint-Esprit célèbre cette divine fête. Plus elle est intérieure, plus elle est à la fois sûre, substantielle et délicieuse » (p. 463).

On appelle ici « le centre le plus profond de l'âme les extrêmes limites que peuvent atteindre son être, sa vertu, la force de son opération et de son mouvement » (p. 464). Or Dieu est le « centre de l'âme » et « l'amour unit l'âme à Dieu », de telle sorte qu'à un degré très éminent, l'amour de Dieu la blessera dans ce que nous appelons ici le centre le plus profond de l'âme » (p. 466). En cette union, et par suite de cette union « substantielle », toutes les puissances de l'âme sont comblées. La volonté possède « une ardeur incomparable », et l'entendement « une notion divine » qui l'élève à des hauteurs sublimes. Aussi l'âme se voit-elle « changée en un vaste incendie d'amour » (p. 468, 498).

Et c'est une *touche divine* d'une délicatesse exquisequi pénètre subtilement la substance de l'âme (pp. 504, 507). « La substance de Dieu, comme l'ont expérimenté bien des Saints pendant leur vie, touche alors la substance de l'âme. » Et c'est tout ce qu'on en peut dire ; il n'y a, dans l'emploi de mots, qui prétendent signifier la chose plus clairement, que risques de l'amoindrir. La seule chose qui convienne c'est pour ceux qui expérimentent ces grâces « de les sentir, de les savourer, et de se taire » (p. 508).

Cependant tentons de recueillir quelques indications :

Par cette opération, par cette touche, *l'âme est divinisée*. « Il est bien vrai que la substance de l'âme n'est pas la substance de Dieu, puisque cela ne saurait être, mais comme elle lui est unie jusqu'à être absorbée en lui, elle est Dieu par participation. » (P. 523, str. II.)

Et voyez comme le saint oppose les deux choses, « la vie béatifique » du ciel et l'union mystique la plus haute de cette terre. La première « consiste dans la vision intuitive de Dieu », et la seconde dans la « possession de Dieu *par l'union d'amour* » (p. 521).

Loin donc de faire consister l'union mystique la plus haute dans une « intuition immédiate de Dieu », le saint oppose à une telle intuition, qui serait la béatitude, « l'union d'amour ».

De cette union naissent, il est vrai, dans l'âme, des *illustrations mentales* qui accroissent encore l'amour. Les attributs divins sont manifestés et illuminent l'âme ; mais loin de dire

que c'est par une intuition immédiate et directe, saint Jean de la Croix nous dit que les splendeurs dont l'âme est inondée sont comme l'ombre de Dieu : ce sont des « obombrations » (p. 542, str. III).

Et comme « l'ombre est toujours en rapport avec la figure et les propriétés du corps qui la produit », ainsi cette connaissance de Dieu est une ombre de son Être, et non une « intuition immédiate » de son essence. « L'ombre de la beauté sera une autre beauté, qui rappellera la figure et les propriétés de celle dont elle est l'ombre; l'ombre de la force sera une autre force en rapport avec celle qu'elle représente, l'ombre de la sagesse, une autre sagesse, ou pour mieux dire, la même beauté, la même force, et la même sagesse, se reproduisent dans une ombre où l'on retrouvera leur forme et leurs propriétés diverses » (p. 544).

Ce n'est donc pas une intuition immédiate de Dieu que décrit, et que commente le saint mystique, mais il nous dit que « *dans l'ombre du Très-Haut, l'âme connaît et savoure les propriétés de Dieu* » (*Ibid.*).

En toute cette grande affaire de la transformation de l'âme, par cette union mystique, le Saint-Esprit est « l'agent principal, le moteur essentiel » (p. 575). Ne vous étonnez donc pas, dit le saint aux directeurs, si l'âme « n'a point de connaissance distincte ». Elle a la foi qui lui suffit à fonder son amour.

En vain, par conséquent, objecterait-on qu'il est impossible d'aimer ce qu'on ne connaît pas. Cela n'est vrai que dans l'ordre de la nature ; et non lorsque Dieu intervient surnaturellement. « Quelquefois l'âme reçoit plus de connaissance que d'amour ; en d'autres circonstances elle reçoit un amour dont l'intensité dépasse de beaucoup la mesure de la connaissance qui lui est donnée » (p. 581).

Ce ne sont pas les connaissances distinctes, mais le « vide des puissances » qui attirent Dieu. Et qu'est-ce que ce vide de l'entendement, sinon « la soif de Dieu » ; et de même le vide de la volonté « est une faim de Dieu » ; le vide de la mémoire est « l'attente de la possession de Dieu ». Et les tourments qui résultent de ce vide « ont en leur genre quelque chose d'infini » (p. 551). Autant dire que ce sont là des états affectifs, des

tendances, des désirs, des appels vers un Bien attendu et convoité.

En possession de Dieu par l'union d'amour, l'âme se trouve inondée de ces illustrations mentales qui sont des ombres de Dieu, mais aussi *la volonté* « *connaît* la grandeur de Dieu *par son union* avec cet attribut », et l'excellence de cette connaissance d'union lui fait « renvoyer à Dieu une lumière et une chaleur d'amour en harmonie avec celle-là. Ainsi en est-il des excellences de la beauté, de la force, de la justice et des autres attributs divins qui lui sont alors communiqués » (p. 613). Identifiée avec celui qu'elle aime, l'âme devient Dieu par participation... l'âme est devenue comme l'ombre de Dieu » (*Ibid.*).

C'est donc par les impressions que ressentent la volonté, le cœur, toutes les puissances affectives de tendance et d'inhésion et de jouissance ou de souffrance, que l'âme connaît la grandeur du Bien qui se communique merveilleusement, mais partiellement, à elle. Mais, quoi qu'il en soit et malgré les ineffables grâces qu'elle reçoit, et les clartés dont elle est inondée, quand « Dieu tire *pour ainsi dire* quelques-uns des voiles qui les séparent », l'âme n'a pas l'intuition immédiate de Dieu. Car « tous les voiles n'ont pas entièrement disparu, celui de la foi ne se déchirant jamais en ce monde » (p. 630, str. IV).

V

Provisoirement, nous arrêterons ici cette étude qui demanderait à être poussée plus loin et complétée, pour justifier encore plus ces vues sur les grâces mystiques, qui rendent Dieu « sensible au cœur », selon le mot profond de Pascal.

Un soir d'été, vers cette heure où le soleil s'abaisse déjà derrière les monts, le long de la vallée que domine et couronne si majestueusement la chaîne neigeuse de la Jungfrau, je revenais lentement avec des compagnons dont j'aimais les âmes, parmi cette belle nature où j'admirais en un déférent amour Dieu glorieux sur les hauteurs. Cet *hosanna in excelsis* me fit songer aux ombres et aux reflets de Dieu dans les âmes hautes des grands mystiques.

Les rayons dardés par le globe d'or disparu frappaient en plein les sommets blancs qui circonscrivent l'horizon. Au-dessus de la plaine sombre, au-delà des pentes herbeuses, et des pins assombris, sur ce fond de teintes pâlies, par-dessus l'austérité des roches grises, en leur brusque et abrupte muraille, l'incendie des pics glacés réverbérait des flammes.

Ainsi nos yeux ne voient pas l'Esprit-Saint qui anime le monde surnaturel ; nous en contemplons du moins parfois l'éclat magnifiquement projeté sur les monts héroïques, sur les sommets inviolés, sur le cœur de nos héros et nos saints exposés dans toute leur virginale sublimité aux irradiations de l'amour. Nous n'oserions gravir les effrayantes déclivités, nous admirons du moins leur rayonnement et l'amour divin qui les métamorphose : si leurs glaces nous terrifient, nous nous laissons charmer par leur tranquille miroitement, et c'est un nouvel *alleluia* triomphal au Créateur, qui se donne là, comme ailleurs, en spectacle dans le miroir des créatures.

Jules PACHEU.

LE CHANT RELIGIEUX CATHOLIQUE

Sur ce sujet, je vais transcrire ici, selon le vœu de la *Revue de Philosophie,* quelques notes d'expérience religieuse. C'est dire que j'ai écarté de parti pris l'indiscrète bibliographie où on le noie d'ordinaire, pour m'en tenir à la psychologie. Les documents d'histoire auxquels je me réfère sont les plus connus, les plus communs. J'ai seulement essayé d'en extraire un peu d'âme, comme il convenait à un moraliste. J'y ai surtout cherché avec sincérité les données primitives, essentielles, en un mot la vertu de notre musique sacrée.

I. — Les Mélodies.

Le chant et la prière ont toujours été réputés de la même famille. La musique religieuse, c'est l'art de prier avec des sons. Une sainte du moyen âge disait : *symphonialis est anima* (1). Le livre de l'*Imitation* le dit aussi : Quand l'âme se recueille et entend quelque chose de Dieu, elle est pleine de modulations. *Si das pacem, si gaudium sanctum infundis, erit anima servi tui plena modulatione.*

Cela peut s'entendre d'une sorte de rythme vital qui accompagne la prière. Celle-ci, en effet, « s'annonce par un état interne de calme et d'élévation (2) ». Elle apaise en même temps qu'elle concentre les puissances de l'âme, elle les détend en même temps qu'elle les harmonise et les discipline. Toute prière, à ce point de vue, modifie nos rythmes physiologiques et psychiques et la conscience de ces rythmes (3). Telle oraison peut alors s'épanouir avec la lenteur d'un *adagio* très doux,

(1) Gratry : *Les Sources,* pp. 46-47.
(2) Maine de Biran : *Vie et pensées,* p. 315.
(3) J. Segond : *La prière,* p. 72.

très éteint, l'âme étant comme fascinée et immobile, « la circulation du sang étant ralentie, et la respiration comme atténuée et retenue (1) ». N'est-ce pas ainsi que le psalmiste goûte quelquefois Dieu : *gustate et videte quoniam suavis est Dominus?*

Mais cette prière peut à peine être appelée sonore. C'est plutôt une invitation mélodique qu'une mélodie formée. Ou bien c'est de la musique de rêve, comme on en entend quelquefois sortir d'archets qui glissent doucement sur des violons de mystère. Il n'y a rien là d'analysable. — D'autre part, la prière qui se développe dans cette pénombre de la conscience est surtout une grâce sentie, un charisme, une délectation à demi passive. Bossuet en qualifie la jouissance de « chastes délices », en même temps qu'il laisse entendre qu'elle est une émotion rare et très instable (2). Nous renonçons donc à représenter cette faveur surnaturelle sous une forme matérielle, qui pourrait choquer la piété. Tout au plus nous fournit-elle, comme à l'auteur de l'*Imitation,* quelque métaphore sans prétention sur l'harmonie des états mystiques, sur la musique des belles consciences qui aiment Dieu.

L'oraison normale est plus instructive. C'est un état d'âme très actif et très mouvant qui semble suivre un parcours, un *cursus* avec élévations et abaissements successifs de la vie consciente, à quoi correspondent les élévations et abaissements de la prière. La vie de l'oraison est de plus traversée de désirs, d'appels de l'âme vers un Dieu qui tantôt se montre et tantôt se cache. Elle est *appetitus inhiantis.* « La bouche de nos cœurs, dit saint Augustin, s'ouvrait avec avidité vers la fontaine des joies célestes. » Ce désir de Dieu, cette satisfaction intermittente de l'amour, cette soif du cœur mal assouvi, déterminent des mouvements de l'âme très variés, très riches, et ces mouvements intérieurs s'accompagnent tout naturellement de paroles, de tous les moyens habituels d'extériorisation. C'est alors que la vraie musique de la prière, le chant religieux, trouve ses formules et ses rythmes propres.

(1) *Loc. cit.*, p. 127.
(2) *Traité sur les états d'oraison*, première partie, p. 237.

Le prophète David traduit souvent d'une manière originale ces affinités de la prière avec la musique. Comme il passe aisément de la méditation au sentiment, de la réflexion à l'amour et aux effusions, ces actes divers : parler, prier, méditer, chanter, se relient les uns aux autres, et s'évoquent mutuellement chez lui. S'il médite, il dira qu'il profère et parle la vérité dans son cœur, *loquitur veritatem in corde suo.* S'il prie au contraire à haute voix, il se flatte que sa bouche médite et pense la sagesse, *os justi meditabitur sapientiam.* Et ne croyez pas qu'il joue sur les mots. Réellement, la prière au-dedans de lui surabonde. Alors elle gagne de proche en proche jusqu'aux lèvres mêmes, où elle affleure. Sa bouche s'intéresse au branle intérieur, aux émotions de la foi et de l'amour. Et, en même temps, il y a une résonance lointaine et comme surnaturelle venue des riches profondeurs de son âme qui semble déjà broder sur la déclamation. Son langage en vient à la limite extrême où il est déjà de la musique. Le rythme lyrique rejoint le rythme musical. Bientôt, l'action de grâces éclate en cantique. Et sa prière s'exaltant, le musique va *crescendo.* Le prophète laissera venir, se presser, s'enfler les acclamations sur ses lèvres. *Clamabo per diem, ac nocte.* Enfin, pour agrandir sa voix, il utilisera la voix de la foule, et celle des instruments. *Laudate Dominum omnes gentes, laudate eum in sono tubæ ; laudate eum in psalterio et cithara,* etc.

La même vérité se trouve exprimée par saint Thomas d'Aquin, mais avec des connexions qui en augmentent singulièrement l'intérêt (1). La musique, selon le saint Docteur, « sert à prolonger les affections de l'âme ».

C'est bien ce que nous venons d'expliquer. Mais voici quelques nuances de plus : « L'on chante tantôt pour soutenir un élan de l'oraison, qui tend à baisser, tantôt pour y suppléer. » Impuissants à traduire mentalement notre admiration pour Dieu, ou notre reconnaissance envers lui, ou le besoin que nous avons de son appui et de ses pardons, il nous arrive de demander du secours à l'art. Alors nous chantons. — Quelque-

(1) Cf. *De Arte musica,* édition Amelli. Milan, 1880. — J'utiliserai aussi certains textes du Docteur Angélique que le R. P. Raymond a ingénieusement groupés et commentés. Cf. *Revue thomiste,* janvier 1912, mars 1913.

fois le chant est à peine différent de la parole ; mais c'est un parler mélodieux et mesuré : *in locutionibus exterioribus, secundum melodiam et proportionem prolatis, resultat cantus sensibilis.* D'autres fois, cependant, le chant a plus de véhémence, *exultatio mentis est, prorumpens in vocem.* Ces cantiques ne sont pas, pour cela, débridés, et sans règle. Saint Thomas ne perd pas de vue sa définition : « les harmonies musicales doivent élever l'âme à Dieu. » Cette exultation de l'âme humaine devra donc, premièrement, être gouvernée par la piété, et l'amour du ciel : *de æternis habita.* Secondement, elle sera strictement vocale. L'auteur de la *Somme* désapprouve l'usage des instruments de musique dans les cérémonies sacrées. Il excuse les Juifs, peuple dur et charnel, de qui les sens, même dans la piété, étaient exigeants. Mais la musique, comme la foi, s'est spiritualisée avec la loi de grâce. Les instruments « disposent trop au plaisir physique », ils doivent être écartés ; tandis que le chant est commun aux deux cultes, et probablement gardera son rôle dans l'Église du ciel, après la résurrection : *Credibile est quod post resurrectionem erit in sanctis laus vocalis* (*Summa Th.*, II^{a} II^{æ}, q. 13, art. 6) (1).

Doutera-t-on que les cantilènes sacrées, purement vocales, suffisent à traduire toutes nos émotions religieuses ? — Saint Thomas déclare alors que c'est parce qu'on ne les entend pas. « La musique peut élever nos affections vers Dieu de trois manières : soit en nous maintenant dans la rectitude et la fermeté de l'âme, ce qui s'obtient par le mode dorien, ou le premier et le deuxième ton ; soit en nous enivrant de douceurs et de joies célestes, ce qui est propre au mode phrygien, qui embrasse le troisième et le quatrième ton ; soit enfin en nous ravissant jusqu'aux régions les plus sublimes, comme dans les chants du mode hypolidien, qui contient le cinquième et le sixième ton (2). »

Nous reviendrons plus loin sur cette question des modes ; elle est extrêmement suggestive. Pour le moment, notons seu-

(1) Les Pères grecs étaient moins sévères. Cf. GEVAERT : *La mélopée antique.* Mais saint Thomas reflète bien ici l'opinion de l'Église latine.

(2) Saint Thomas s'en tient aux types généraux, car on trouve encore d'autres échelles modales dans le chant liturgique, notamment l'*éolien* et l'*iastien.*

lement que saint Thomas, lui du moins, l'entend à merveille, et, qui plus est, la goûte en artiste très libéral. Chez un auteur rigide, qui craint l'alliage des sensations trop physiques unies aux émotions religieuses, on n'aurait pas été surpris de rencontrer une condamnation des variétés modales que les anciens, Aristote en tête, trouvaient relachées (ἀνειμένας), ou encore de celles qu'ils trouvaient trop tendues (σύντονα). Or, le saint les accepte, puisqu'il accepte les tons plagaux, qui ont précisément tantôt l'un, tantôt l'autre de ces caractères. Il accepte aussi les modes phrygiens qui étaient de source asiatique, et qui évoquaient encore aux oreilles délicates quelques-unes de ces douceurs molles et langoureuses que jamais les Hellènes n'avaient bien supportées.

Cela nous amène à distinguer un second principe qui vivifie toute musique religieuse catholique. (Car il n'est pas admissible que saint Thomas ait été surpris, ou qu'il ait donné dans le paradoxe.) Cet autre principe, le voici : « La musique religieuse catholique n'est pas seulement priante, adorante, tournée aux choses du ciel, *de æternis habita,* elle est cultuelle *et liturgique.* »

On sait la place que tiennent les rites dans tous les temples. Ils sont une pièce essentielle des religions, et en quelque sorte les matériaux du culte. Chez nous, ils ont de plus certains caractères propres.

D'abord, ils ont caractère de *reliques.* — Quand le Sauveur déclara : *Faites ceci en mémoire de moi,* il n'excluait de ce testament ni ses gestes, ni ses prières, ni le chant ou l'hymne qui termina la Cène. L'Église, après lui, s'est attachée à ces souvenirs. Par un admirable scrupule de piété, elle n'imagine rien qui soit comparable à ces démarches d'un Dieu parmi nous, et par amour pour lui, elle veut les commémorer sans cesse. Voilà ce qui donne à nos rites une physionomie à part : ils sont une survivance des gestes de prière que Jésus accomplit, soit qu'il les ait acceptés de la tradition, soit qu'il les ait créés. Et ceux qu'on a ajoutés depuis sont sur le modèle de ceux-là. On a étendu et diversifié la liturgie qu'avait admise et pratiquée Jésus, on ne l'a pas modifiée dans son fond. — En second lieu, nos rites sont *des symboles de foi.* N'y cherchons

pas seulement des images, des métaphores réalisées, c'est le dogme qu'ils représentent et qu'ils figurent. Ils sont le dogme étalé aux regards. Si l'Église a déterminé avec tant de minutie les gestes de la messe, les moindres mouvements du corps, la position des mains et de la tête, et toutes les paroles à dire et à chanter, c'est qu'elle espère, par ces formes visibles, donner à penser l'Invisible. L'intention est évidente. Après cela que l'on en jouisse, que l'on s'en rassasie avec une sorte de gourmandise des yeux, cela n'est pas défendu. Mais il faut y voir aussi ce qui s'y trouve : une ample et harmonieuse allégorie théologique, notre foi, notre *credo* hardiment confessés. — Enfin, les rites sont une *discipline*. Ils se substituent aux initiatives individuelles qui, tantôt dépasseraient le but, tantôt resteraient en deçà. Surtout, ils empêchent le culte de se perdre dans l'incohérence et l'ineptie. Interrogez-les; ils ont réponse à tout :

Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando. Voilà une phrase qui n'est pas très élégante, j'en conviens; mais je défie que l'on conteste l'opportunité d'un seul de ces petits mots. Non seulement ils représentent tous les biais par où les rites peuvent être regardés, mais ils sont une instruction péremptoire, ils suggèrent impérativement tout ce qu'il faut faire pour officier, ou participer à l'office. — Tels sont les traits principaux de notre liturgie. Remarquons tout de suite qu'ils confèrent aux rites une telle dignité que le vrai fidèle ne verrait pas sans impertinence et sans péché qu'on osât s'en affranchir, ou seulement les ignorer. Ce n'est de sa part, ni de l'étroitesse, ni de l'intolérance. Ou si cela est, en un sens, étroit et intolérant, le chrétien en revendique la responsabilité, et l'Église le couvre. A qui sait le prix des choses, la liturgie est un tout. C'est un édifice moral, dont chaque pierre est sacrée. N'y touchez pas ; vous ouvririez une lézarde dans le christianisme, et une plaie dans la vie des âmes.

Cela étant, il est à peine besoin d'expliquer de quelle manière le chant religieux doit collaborer avec les rites et comment il se met à l'unisson avec eux : 1° Il commémorera *le Sauveur,* s'aidant des images parlantes de l'histoire sacrée, évoquant et faisant revivre les scènes évangéliques dont se nourrit la piété, et tirant

du passé les échos qui y sommeillent. 2° Il sera une manifestation de foi dogmatique, et ainsi il exprimera à sa manière les idées que nous devons croire pour être sauvés. 3° Il aura un statut ecclésiastique, c'est-à-dire qu'il sera dûment vérifié, revisé, authentiqué par l'Église elle-même.

Le chant religieux nous offre ici un des aspects les plus originaux de la foi d'autorité. Certes, rien ne paraîtrait plus normal que de laisser au musicien sa foi intérieure toute individuelle, et ses libertés de compositeur. L'autonomie n'est jamais mieux à sa place que dans l'art. Mais, ce faisant, on risquerait de compromettre la foi et la musique. Les chants ont une action, ils remuent la foule et la portent aux actes. On a vu des vérités combattues par le cantique et le choral, comme on voit des ministères renversés par des chansons. On a vu des hérésies se répandre plus aisément par la grâce libre et neuve de certaines cantilènes que par les arguties des philosophes (1)... Pour éviter cette corruption de la foi, pour sauver du sacrilège un artiste qui divague, forçons l'art à subir un contrôle, et l'artiste une règle (2). — La composition artistique ne doit pas non plus déborder l'idée et l'étouffer. C'est vouloir soutenir un chêne avec des lianes ; on peut écarter ces lianes inutiles sans craindre de faire tort à l'arbre. Au contraire, il croîtra mieux. Bref, voulez-vous savoir en raccourci tout le bienfait de l'autorité dans la musique religieuse ? — Ce n'est pas un simple secours qu'elle apporte à l'art, c'est sa matière qu'elle s'approprie et qu'elle renouvelle. Par elle, la langue subjective de la musique s'élève à la plus haute objectivité. Inspiré et comme dicté mot à mot par la bouche de l'Église, le chant devient objectivement la prière, la *laus vocalis* officielle. Il est même substance et même chose que la foi. Il prie avec la communauté, il interpelle et implore, il plaide et pleure avec elle. — Quant aux éléments d'emprunt, dont nous parlions plus haut, assurément ils n'étaient pas purs lorsqu'ils passèrent

(1) Arius avait composé « des cantiques de marins » des « cantiques de voyageurs » qui insinuaient son impiété dans les cœurs simples. Cf. Batiffol : *Histoire du Bréviaire Romain*, p. 12.

(2) Gerbert nous dit (*de cantu* I, 71) qu'on « en arriva dans des réunions chrétiennes à chanter des chansons à boire, en sautant ».

du culte de Dionysos et de Cybèle dans celui du vrai Dieu, mais ils coulent maintenant dans un flot nouveau, traversé de courants spirituels ; ils baignent dans une atmosphère de grâce. Alliés à l'Infini, ils diffèrent infiniment de leurs origines.

Pour fixer le lecteur, je lui rappellerai seulement comment la psalmodie s'est transformée dans l'économie du catholicisme.

Qu'on se place au point de vue des images et des symboles, ou au point de vue du dogme, les psaumes n'ont pas, en soi, un sens pleinement catholique. D'une part, ainsi que le rappelait récemment M. Lesêtre, hormis les échappées lumineuses sur le futur Messie, ils sont d'un lyrisme étroitement local. « La pensée de l'Esprit-Saint allait beaucoup plus loin, sans nul doute ; celle des écrivains ne dépassait guère l'horizon restreint de leur milieu (1). » Or les tribulations d'Israël ne sont une instruction pour nous qu'en ce qu'elles nous offrent d'édifiant sur le rôle de la Providence; en elles-mêmes, elles nous touchent peu, — encore moins font les discordes civiles des tribus entre elles. D'autre part, il y a certaines affirmations théologiques, chères aux psalmistes, « qui détonnent assez violemment avec celles de l'Évangile (2) » ; et il y en a d'autres, qui, bien que conformes à elles en principe, n'ont pas tout à fait même sens, et ne sonnent pas de même d'un Testament à l'autre.

Cependant, l'Église a fait siens tous les psaumes, et c'est des psaumes qu'elle tire la plupart de ses pièces de chant, à la Messe et aux heures canoniales. Dans le Bréviaire, dans le Rituel, dans le Pontifical, au milieu de prières d'un caractère tout différent, elle donne aussi aux psaumes une place prépondérante. Frappant exemple de ce que fait la foi d'autorité. Depuis que les Apôtres y ont mis la main, l'expression générale de ce lyrisme est modifiée et elle traduit une âme nouvelle. C'est le même vocabulaire que l'Église emploie, ce n'est pas la même langue qu'elle parle. Si le vieux moule demeure, elle y coule une vérité plus riche, plus ample ; tellement que le psaume, dans sa bouche, confesse avec précision des vérités que le pro-

(1) Cf. *Revue d'Apologétique*, 15 mars 1913.

(2) Notamment certaines notions sur la Divinité, et sur la survivance de l'âme.

phète ancien ou n'avait fait qu'entrevoir ou n'avait pas vues. A la messe, où il s'agit de célébrer la Cène et ses mystiques émotions, elle a adapté les images psalmiques au service de l'Hostie. Dans la liturgie de chaque Sacrement, elle glisse beaucoup de formules, dont elle fait autant d'allusions à la grâce spécifique que l'on va recevoir. Dans la liturgie des fêtes de la Vierge, elle exploite de même, et avec quelle ingénieuse subtilité, le Cantique des cantiques... Ainsi de tant de textes dont elle ne se serait pas servie, si elle n'avait fait attention qu'à leur sens littéral, l'Église, en les plaçant dans une autre perspective, a rajeuni l'accent, et elle a réveillé la vie spirituelle. Le mot de Joseph de Maistre reste vrai : « La Jérusalem antique n'a point disparu pour nous, elle est toute où nous sommes, et elle prie toujours. »

Il en est de même de la forme musicale que les psaumes ont revêtue. On sait que toutes les cantilènes de l'Église latine se ramènent à trois classes : les hymnes, les antiphones et les répons (1). Laissons les hymnes, qui paraissent être de pure origine occidentale. La deuxième classe comprend la *psalmodie antiphonique,* le chant à chœurs alternés. La communauté entière est divisée en deux groupes, dont chacun, à son tour, chante un verset. Le psaume est précédé d'une cantilène, l'*antienne,* entonnée par le chef de l'assemblée, afin d'indiquer la modulation psalmodique, et redite en chœur après le psaume, comme conclusion musicale du morceau. — La troisième classe, dont la *litanie* montre le type rudimentaire, embrasse les *chants responsoriaux,* les morceaux à reprise. A l'origine, le texte du répons était toujours exécuté en solo par un diacre, et le chœur des fidèles en répétait la dernière phrase mélodique sous forme de refrain. — Mais, qu'elle soit antiphonée ou responsoriale, la mélodie n'est autre chose qu'un fragment de psaume, tantôt syllabique ou peu s'en faut, tantôt orné de vocalises. Même les plus développées, celles qui se déroulent en gracieux mélismes, ne sont que d'évidentes amplifications d'intonations psalmodiques.

(1) Cette classification, commode parce qu'elle est restreinte, est celle de Gevaert. Elle n'est d'ailleurs pas chronologique, mais seulement schématique.

Or, d'où venaient ces formes mélodiques ? Il est trop tôt pour le dire avec certitude ; les historiens là-dessus tâtonnent encore dans le vide (1). Ils ne sont d'accord que pour reconnaître qu'elles viennent de sources très différentes. On y découvre de nombreux modèles hébraïques ; ce qui ne saurait étonner, le chant chrétien étant né dans la synagogue. On y rencontre aussi des formes du type syrien, Antioche ayant été par excellence le foyer liturgique du Christianisme. M. Gevaert a démontré encore qu'un certain nombre de *nomes* grecs — il en cite une cinquantaine — ont passé de la *citharodie* dans le chant liturgique, sous l'influence de l'hellénisme. Mais la mélopée à vocalises surtout suppose d'autres acquisitions exotiques, soit qu'il ne s'agisse que de vagues réminiscences, soit qu'il s'agisse d'emprunts positifs. Le génie chrétien a puisé dans les différents milieux où il s'est développé. Sa formation fut mouvementée — ; et les documents qui en témoignent exerceront longtemps la perspicacité et la patience des savants critiques... Ceux-ci ne trouveront jamais tout ce qu'ils cherchent.

Une seule chose est tout à fait certaine, c'est que là encore, la foi d'autorité a unifié, a fondu tous ces éléments disparates. S'il est difficile de les différencier les uns des autres, c'est précisément qu'ils sont trop bien fondus. Ils font synthèse. C'est un dialecte musical, où l'on ne distinguera plus les formes isolées. Il n'a plus rien d'hébraïque, rien de syrien, rien d'arménien, de copte ou de grec ; il est catholique. Et le mieux, c'est de l'accepter en bloc.

Ainsi pensent les fidèles répandus dans tous les pays. Ils ne choisissent pas dans les mélodies liturgiques... Ils ne reçoivent pas les unes, en refusant les autres, comme feraient les membres de sectes divergentes. Un papou chante le même *Kyrie* qu'un Parisien ; et il s'en trouve bien. Pourquoi, je vous prie ? Parce que tous deux sont décidés à chanter, non ce qui leur plaît, mais ce qu'il faut. Même les moins instruits en

(1) Les *mélodies grégoriennes* de dom POTHIER sont de 1879. Dix ans après parurent presque en même temps Les *Origines du culte chrétien*, de Mgr DUCHESNE, et la *Mélopée antique* de GEVAERT (1889-1890). Depuis, on a eu la *Paléographie Musicale* de Solesmes et les travaux de nombreux érudits, sans que lumière se fasse.

viennent à bout, simplement *parce qu'ils obéissent*. La foi d'autorité, sans leur infuser le goût musical, leur crée des facilités et des habitudes. Cela suffit. — Au surplus, ces peuples ont d'autres chants, où leur race et leur nation se retrouvent : les Chinois ont leurs chants accompagnés de coups de gong ; les Allemands ont leurs chorals ; les Espagnols ont leurs mélodies, scandées par le claquement des castagnettes, et les Français leurs plats cantiques, à peine différents des refrains d'opérette. Cela, c'est le hors-d'œuvre, c'est la part de la liberté, toujours un peu hérétique. L'Église ferme les yeux là-dessus ; la foi y est intéressée moins directement qu'aux chants liturgiques. L'important, c'est que ceux-ci demeurent tels. Et il est vrai qu'ils ne changent plus guère, après avoir beaucoup évolué, parce que de plus en plus la doctrine domine et la discipline règne.

Cette uniformité solide, assise en somme sur l'expérience religieuse de tant de siècles, est enfin servie par ce qui distingua, dès le début, la communauté catholique : l'*union morale. Una voce, uno corde*, dit saint Augustin. Les sentiments, les passions de l'individu ne sont rien dans l'émotion de tous. L'attention est tournée ailleurs et se fixe plus haut. « Il n'y a plus ici, comme chez les Romains, de *sacra* spéciaux pour chaque famille ; par le chant, la société laïque tout entière, impliquée dans la société religieuse, devient un être collectif, qui concentre ses sentiments, sa pensée, sa voix dans un acte commun (1). » Si l'individu pouvait l'oublier, l'appareil même du rite le lui rappellerait. Le rite unit, il ne divise pas. Le rite confond, il ne distingue pas. Le rite ne fait acception ni des castes, ni des partis politiques, ni des hiérarchies profanes. Surtout il déborde infiniment, par la majesté qui est en lui, ce que nous appelons une personnalité éminente. Toutes les médiocrités humaines s'égalisent donc ici ; elles se rapprochent et se concilient toutes sous cette influence. *Ubicumque chorus est, ibi diversæ voces in unum canticum congeruntur,* dit saint Jérôme.

On s'imagine aisément ce que fut cette initiation à la charité par la musique.

(1) Cf. *La Musique,* par Jules Combarieu, p. 192.

— Dans les veillées pieuses, origines de l'office et des heures, soit que les chrétiens fussent réunis, sous la lampe, dans une église de la ville, soit qu'ils aient pris pour rendez-vous, en dehors de la ville, la tombe d'un martyr, la psalmodie s'égrenait de l'un à l'autre, entrecoupée de lectures ; la prière litanique rassemblait, en de courtes formules, toutes les demandes ; les acclamations répétées unissaient et entraînaient les bonnes volontés. « A certains moments, dit Mgr Duchesne, les fidèles se mettent à genoux ou même se prosternent la face contre terre. Ils demeurent ainsi quelque temps, priant en silence ; puis la voix de l'officiant s'élève : il prononce une courte oraison, qui est comme la conclusion des prières sorties de tous les cœurs, et l'assistance s'y associe en répondant *Amen* (1)... » Que dire aussi de la Prière eucharistique, de tout ce drame du Jeudi-Saint, qui s'achève par le délicat et pressant : *Ubi charitas et amor?* — Que dire du *Pater* qui prépare à la fraction du pain et qui a son commentaire un peu après dans le baiser de paix ? — Comment ne pas se connaître, comment ne pas s'aimer, comment ne pas se pardonner, dans des contacts si intimes ? Et Jésus n'est-il pas présent, selon sa promesse, au milieu de la petite troupe ? Avec lui, quel ferment d'amitié et de concorde ! — En vérité, qui voudra y regarder de près, trouvera, dans ces liturgies et dans ces chants, dans l'attitude qu'ils exigent, dans les rapports qu'ils établissent entre les fidèles, dans la touchante unanimité d'âme qu'ils consacrent un véritable rituel de la fraternité humaine.

II. — LES ARTISTES.

Du domaine objectif où s'est développée la thèse passons au domaine des âmes, où se développe le fait. Après les mélodies, étudions les artistes. Puisqu'il s'agit d'expérience religieuse, celle-ci se révèle plus authentiquement peut-être dans des cas donnés que dans une thèse. Comme toute autre expérience morale, elle est une chose qui se déclare par des actes, par des aveux. L'artiste, exécutant ou compositeur, a sa vision propre,

(1) *Les origines du Culte chrétien*, p. 107.

il a sa manière d'apprécier et d'entendre la musique religieuse; c'est cette vision qu'il aime, c'est cette manière qu'il sent. Consultons-le.

Le difficile sera peut-être d'amener le musicien d'église à s'examiner sur ce point. La question lui paraîtra de celles qui ne se posent pas, parce qu'elle est toute privée. Une sorte de pudeur pharisaïque le veut ainsi. Il est entendu — et la société y souscrit légèrement — qu'un homme ne doit être jugé que sur ses attitudes extérieures, tout le secret des intérieures restant caché! A coup sûr, ce n'est pas le fait des artistes véritables. Ceux-là se prennent au sérieux dans toutes leurs démarches, et ont en horreur l'hypocrisie. Ils conviennent donc qu'on peut les juger par le dedans. Ils confessent volontiers leur « état d'âme ». Leur vie les confesse mieux encore. D'un César Franck comme d'un Carpeaux, comme d'un Maurice Denis, nous connaissons les « convictions ». Leur œuvre les peint. — Mais combien ne peuvent aller jusque-là, parce qu'ils n'ont pas de convictions. S'agit-il d'un chanteur? Pour lui, être musicien d'église, c'est avoir une belle voix, dérouler avec *brio* les vocalises sacrées, tenir la note et garder la mesure dans la polyphonie, être expressif aux passages touchants, et laisser tomber les cadences avec grâce. S'agit-il d'un compositeur? Il est assez disposé, tant par naïveté que par suffisance, à considérer son seul plaisir comme *criterium* de la valeur de ses œuvres. Il se demandera aussi ce que « les connaisseurs » en penseront, si son contrepoint ou sa fugue feront figure, s'il sera réputé habile technicien. — L'histoire nous montre, dans le passé, l'Église souffrant déjà de la dépréciation dont le chant religieux était frappé parmi ses musiciens. Le mal n'était pas général, il existait cependant. On cite des décrets de papes stigmatisant des chanteurs, aux cheveux opulents, qui se pavanaient devant les fidèles, et d'autres qui donnaient de la voix pour s'attirer des succès que d'ordinaire on cueille sur d'autres scènes. De même, parmi les compositions de cette époque de foi, on trouverait, quoi qu'on en dise, beaucoup d'œuvres fades, qui ne sont que de métier (1).

(1) Je prie pourtant qu'on n'exagère pas cette observation. La *Schola*, et, plus récemment, M. Henri Expert ont rendu le plus grand service à l'art religieux en exhumant et en ressuscitant des œuvres admirables oubliées depuis des siècles.

Cette plaie est de tous les temps. Ces mercenaires entreprises ont toujours existé. Rien ne montre mieux à quel point l'inspiration véritable est chose de prix et chose rare, dans l'Église comme ailleurs.

Mais si la conviction manque tout à fait, ne pourra-t-elle pas être suppléée par la piété de l'art, par une sorte d'émotion esthétique qui nous fasse illusion ?

Que de musiciens profanes l'ont pensé ! On n'exige pas d'eux qu'ils croient aux dieux d'Homère pour les peindre. Il suffit qu'ils sympathisent avec l'âme antique, qu'ils sentent ce que sa religion avait de libre, de léger, de fluide, d'allègre, et qu'ils aient la dévotion du Beau. Pourquoi leur demanderait-on davantage en ce qui touche le Christianisme ? Leur foi morte retrouvera une vie factice, mais suffisante, dans le contact avec l'histoire. Ils se complairont à repenser en chrétiens. Selon eux, leur inspiration obéit trop bien d'habitude à leur volonté, pour qu'ils craignent qu'elle les trahisse en cette occasion. Du moment qu'ils savent imaginer assez exactement les émotions d'un croyant, ils pensent savoir peindre les choses à peu près comme celui-ci les sent. Ils feindront donc l'homme pieux, et même l'ascète et l'extatique comme un bon acteur feint sur la scène un homme transporté, et qui meurt d'amour.

Mais ils se trompent. Au point où nous nous plaçons, ce sont là des amusettes. Le théâtre s'en accommode assez bien ; il en vit. L'église, non. Un auditeur chrétien, s'il est un peu compétent, soupçonne assez vite l'imposture et la réclame. Le mot de musique religieuse accolé à une œuvre de cette espèce ne lui en impose pas. Il sait que les étiquettes sont un trompe-l'œil. Recettes d'art bien combinées, fiction, construction laborieuse... A quoi bon ? La sincérité seule, même avec des moyens plus simples, aurait une efficacité sur lui ; tandis que, sans la sincérité, une œuvre même très apprêtée et d'une grande magnificence l'irrite plutôt qu'elle ne le touche. M. Saint-Saëns est un grand auteur ; qu'il lui prenne fantaisie de venir commenter les psaumes dans une assemblée de fidèles : il s'escrimera, mais nous gélerons. Ainsi beaucoup d'auteurs jouent avec les grâces évangéliques, simulent les sentiments les plus saints, croyant insinuer par artifice la

pureté, la douceur, l'abnégation. Mais ils emploient pour cela des accents si faux que nous sommes choqués. — C'est que la résolution de se conformer à la sévérité chrétienne, le besoin de se repentir et d'être pardonné, l'ambition d'être chaste, n'appartiennent pas au même monde que les sentiments contraires. Les coquetteries de Dalila et les extases de Des Grieux, n'enseignent pas le goût de la pénitence. « Il faut quitter les plaisirs », dit Pascal, et *éprouver* la vérité de ce que l'on prêche.

Ah ! si, parmi des pages trop humaines, un auteur en a écrit d'autres qui rachètent et qui expient, si, pour exprimer cette foi qui lui manque, et qu'il désire, il a trouvé des accents de foi, ce lyrisme ne sonnera pas creux et ne saurait inspirer de la défiance ou de l'ironie. Souvent même il peut être plus éloquent que le lyrisme de la foi fidèle. La vérité a tant de nuances, et le cœur de si surprenants détours ! Faut-il croire comme au temps de Palestrina et de Carissimi pour oser traduire un motif de la Passion, et chanter le Graal « d'où déborde le sang surnaturel » ? Il serait vain de s'y essayer, et ce serait du reste impossible. Notre foi attaquée, meurtrie, a moins d'immuable sérénité que chez les grands maîtres de la polyphonie classique. En revanche, elle est plus dramatique. De ses contrariétés mêmes elle tire, dans ses parties tendres et douloureuses, une ferveur de passion, dont rien n'égale l'intensité. C'est ainsi que Beethoven, Schumann, Berlioz et plus récemment Wagner ont mérité l'acclamation de la foule chrétienne. — Ce n'est pas que je veuille pour cela leur ouvrir la porte des églises, encore qu'on puisse quelquefois, la leur entrebâiller (1). Il est trop évident qu'on ne pourra pas exécuter pendant l'office ce qui n'est pas fait pour l'office. Mais si cette musique n'est pas de la musique d'église, elle est assurément de la musique religieuse. Elle a, à certains égards, une valeur d'apologétique et de prédication. Elle peut troubler dans leur négation les irréfléchis, et redonner aux hommes enivrés du péché l'inquiétude sainte, désapprise par eux.

(1) *Le Motu proprio* n'interdisait pas les *concerts spirituels*, et de récents décrets de la Congrégation des Rites les autorisent en dehors des offices.

Cette beauté émeut l'âme, parce qu'elle la réfléchit. Quelle que soit la définition qu'ils donnent de la prière, ces auteurs, dans de tels moments, ne nous cachent pas qu'ils ont prié, et même comme le confesse Wagner, à propos de Parsifal, qu'ils ont « pleuré ». Leur victoire morale, dans la musique, vient de là. — Les autres n'ont pas prié ; leur art a fait brusquement faillite. Il n'y avait pas d'expérience religieuse dans leur musique religieuse. Il n'y entrait ni vie, ni effort spirituel, ni aspiration. En la composant, ces scribes ne se dépassaient pas, ils ne se haussaient pas au seuil où Dieu se tient, ils se tenaient bas parmi les calculs, les ruses et les mensonges. A leur souffle les âmes déchoient, et l'on peut dire que si elles pouvaient les entendre, les fleurs se dessècheraient, les étoiles se changeraient en pierre.

Le grand principe, le centre, le tout de la musique religieuse, c'est donc bien la foi.

« L'artiste doit avant tout avoir *la Foi,* la foi en Dieu, la foi en l'Art : car c'est la Foi qui l'incite à *connaître*, et, par cette connaissance, à s'élever de plus en plus sur l'échelle de l'Être, vers son terme qui est Dieu.

« L'artiste doit pratiquer l'*Espérance :* car il n'attend rien du temps présent ; il sait que sa mission est de *servir*, et de contribuer par ses œuvres à l'enseignement et à la vie des générations qui viendront après lui.

« L'artiste doit être touché de la sublime *charité,* « la plus grande » ; *aimer* est son but, car l'unique principe de toute création, c'est le grand, le divin, le charitable Amour. »

Qui parle ainsi ? — Quelque moine Denys, écrivant dans sa cellule du mont Athos, ou quelque Cennini, travaillant à répandre le pieux enseignement giottesque, ou l'un de ces vieux peintres de Sienne qui, dans leur profession de foi, se disent « par la grâce de Dieu, ceux qui manifestent aux hommes grossiers et illettrés les choses miraculeuses, faites par la vertu et en vertu de la sainte foi » ?

Non. Mais le directeur de la *Schola Cantorum,* M. Vincent d'Indy, dans le cours de *composition musicale* qu'il a écrit pour ses élèves (1).

(1) *Cours de Composition musicale*, p. 16. — Voir les réflexions de Romain ROLLAND dans *Musiciens d'aujourd'hui*, p. 100 à 104.

*
* *

Sur le deuxième point, savoir : le respect des rites et de l'autorité, le fait justifie-t-il la thèse aussi clairement ? — C'est ce que nous allons voir maintenant.

Ici les obligations se resserrent. Il ne s'agit plus seulement d'une adhésion de sentiment à l'Église ; il faut accepter d'elle la matière, les textes, les traditions, les usages, tout le cadre de l'œuvre que l'on compose. Chaque fois que les générations nouvelles s'écartent de ce devoir, les Papes le leur rappellent. Saint Grégoire, saint Pie V, et plus récemment Pie X, dans des documents officiels bien connus, ramènent tous la musique d'église *ad pristinam orandi regulam, — ad pristinam SS. Patrum normam ac ritum* (1). — Ce n'est pas que l'Église ait un style propre. En architecture, elle a béni très impartialement le plein cintre et l'ogive, le mur uni et la dentelle de pierres, la voûte et le plafond. En musique, elle approuva tour à tour les mélismes grégoriens, la polyphonie, le choral, l'oratorio, la cantate. Tout ce qui est sérieux et noble a ses entrées chez elle. Tous les génies y sont à l'aise. Mais il est certain aussi que l'art ne doit pénétrer dans le lieu saint que revêtu de la robe nuptiale, et c'est la robe liturgique.

Ce ne serait pas assez que l'artiste consentît à recevoir ces règles comme les règles du genre. Il sait assurément que tout genre a les siennes. Ruskin dit, en plaisantant, que « seules les mouches sont tout à fait libres ». Le plus médiocre faiseur d'art, s'estimant plus que les mouches, ne se croira donc pas libre. Mais l'artiste digne de ce nom visera plus haut. Il aura de sa tâche une impression plus vive. Il l'aimera. Alors va-t-il se trouver gêné ou servi par les rites ?

Au premier abord peut-être, il sera embarrassé. Ces formules hiératiques lui paraîtront bien immobiles. Les rites lui seront une prison, et les rubriques des geôliers. De même les textes qu'on lui propose n'ont-ils pas beaucoup servi ? Comment leur faire rendre un accent nouveau ? Et ce domaine de l'art

(1) Sous Pie V, aux conciles de Ravenne et à celui d'Urbin (1569), on recommanda de chanter le *graduel* et l'antiphonaire, *juxta canonicas sanctiones.*

n'est-il pas archaïque et inaccessible? — Cela me rappelle le mot d'un prédicateur novice. Il avait, disait-il, puisé dans *Salammbô* d'admirables images orientales pour ses sermons, car « les Psaumes étaient trop usés ». — Je ne parle pas de l'inconvenance du propos, je le note comme un trait de l'aveuglement qui peut, dans une jeune tête, barrer la route à la vérité. — Sans doute aussi la responsabilité en retombe-t-elle sur tant d'ineptes arrangeurs de textes qui, ressassant toujours les mêmes allusions bibliques, exploitant avec un inlassable zèle les mêmes ritournelles sacrées, ont fini par inspirer du dégoût pour des sujets qui, en soi, sont sublimes. Le moyen de vaincre cette répugnance ! — Notre mélomane croira l'avoir trouvé dans l'indépendance. S'évader de la liturgie, oublier le texte et le rite, et s'abandonner au rêve musical, quelle volupté!

Ce n'est pourtant là qu'une erreur. Il faut examiner de plus près les choses.

Dans un ordre d'images aussi riches et complexes que le sont les images religieuses, l'artiste doit choisir. C'est un fond sur lequel il doit découper le dessin à faire. Les formes esthétiques et musicales, les symboles et les figures, les suggestions mystiques flottent dans sa pensée ; et il ne se décide pas tout à fait entre elles... Eh bien ! pourquoi ne pas regarder une bonne fois le modèle ? Une esquisse d'art lui est offerte dans le rite. Voilà le geste, voilà l'attitude de foi, voilà le penser exact qu'il s'agit de rendre. Telle est la prière en usage, tel est le texte gros de sens et très suggestif, où l'idée qu'on cherche est en saillie. Artiste, recueille cette ébauche. C'est une trouvaille que le génie le mieux éveillé et le plus sûr ne peut pas rencontrer d'un coup, qu'aucune étude, aucune patience ne supplée. — Je me représente quelquefois l'utilité de ces données toutes faites par une comparaison avec ce qui se passe dans un autre ordre : celui des ornements et des linges sacrés. Certes, les parures d'or, les draperies, les velours, les soies et les moires sont de plus beaux objets de luxe que la batiste d'une pale ou d'un corporal. Mais est-ce que je songe, quand je vais poser l'Hostie sur l'autel, à lui faire un lit de parade ? — J'ai appris de l'Église que ce linge sacré rappelle le linceul où

Jésus reposa. Pour ma piété, c'est une consolation. Pour ma sensibilité artistique, c'est un gain. Le rite me force à choisir un symbole plutôt qu'un autre. Mais c'est le meilleur de tous. Ce lin blanc, bien qu'il soit beaucoup moins opulent que la soie, a donc à mes yeux plus de valeur qu'elle. Il est plus *vrai*. Il a plus de spiritualité. Pour tout dire : il est une plus belle invention. — Ainsi, dans l'ordre des images mélodiques, un verset, précédé et suivi d'un répons, dont les thèmes sont en étroite relation avec les formules rituelles ; Vittoria, Josquin des Prés, Orlando di Lasso, en ont fait un « triptyque musical » de grande beauté (1). La part du génie y est sans doute prépondérante. Mais le travail d'esprit d'où est sortie cette création a profité d'idées qui sont nées avec le culte.

Il faut aller plus loin. A de certains égards l'architecture des sons qui, dans l'Art moderne, a été progressivement débarrassée des formes antiques, n'est pas plus riche et ne prête pas à plus d'exubérance d'imagination que les formules modales grégoriennes. J'en crois là-dessus non seulement mes impressions quê j'aurais scrupule à invoquer, mais les analyses des plus grands connaisseurs. L'un d'eux, M. Maurice Emmanuel, dans son *Histoire de la Langue musicale*, où l'on trouve, parmi d'autres mérites plus rares, une si claire conscience de la beauté sonore, conclut résolument en faveur des échelles modales proscrites. Et pourquoi ?

— Le voici.

Depuis que le Mode majeur s'est installé despotiquement, depuis surtout que d'admirables musiciens tels que Buxehude, Haëndel et Bach, par le prodigieux rendement qu'ils en ont tiré, l'ont en quelque sorte imposé à notre dévotion, on s'est persuadé qu'on ne pouvait plus rêver d'autre chose. Ces maîtres, pensait-on, avaient nettoyé la langue musicale, comme Malherbe et Boileau la langue française. Ils avaient mis dehors les tournures surannées, les créations arbitraires, les mouvements mélodiques irréguliers, de tonalité équivoque, enfin tout ce dont la spontanéité neuve et fruste des siècles précédents avait surchargé la monodie et la polyphonie. Grâce à cette

(1) Expression de M. d'Indy.

révision sévère, grâce aussi à la technique nouvelle fondée par ces auteurs, on possédait maintenant une architecture des sons, claire et épurée, d'une beauté robuste, et d'une facture linéaire incomparable. Ce type sonore, Beethoven, Weber, Schumann, Wagner ou Franck l'ont depuis remanié et plié à leur tempérament ; ils en ont obtenu des variétés imprévues, sans pour cela sortir des limites de la tonalité. Quelle autorité celle-ci en recueille ! Quelle gloire !...

Cette perfection a son revers pourtant. Un ordre de beauté, à mesure qu'il se précise, laisse de moins en moins place à l'innovation, au caprice si l'on veut. Et c'est le tort de tout classicisme de s'immobiliser à la longue au point de devenir un poids lourd, un poids mort. Dans l'ordre littéraire, on est amené à se demander si « les réformateurs de la poésie et de la prose françaises, au XVIIe siècle, n'ont pas appauvri la langue de leurs pères, s'ils n'ont pas dénudé le riche parler de France ». « Ils nous ont donné des modèles de précision verbale », c'est vrai ; mais « ils ont relégué une foule de mots précieux qui, aujourd'hui, nous font défaut » (p. 470). De même en ce qui concerne les formes musicales, on se demande si « la sujétion à cette échelle d'*ut majeur,* qui a fourni des modèles achevés, n'a pas sacrifié des trésors » (*ibid.*).

Il ne saurait être question de revenir au passé. Mais ne peut-il être question de l'utiliser ? En un sens, ces quatre siècles de labeur et d'expériences, depuis l'apparition de la première fugue tonale, n'ont profité qu'au développement d'une seule idée. N'y aurait-il pas d'autres idées, laissées inachevées, que l'on pourrait reprendre ? Le moyen âge, comme toute civilisation qui s'éveille, avait plus de ressources d'imagination que de métier. Il n'était pas en retard, comme on le dit quelquefois ; marchant avec curiosité, avec ivresse, sans assurer ses pas, il allait trop de l'avant. On dut faire une pause, et exploiter à l'aise une partie de ses découvertes. Il ne s'agit que de puiser à nouveau dans ce legs demeuré improductif. Et avec ce que nous en retirerons nous repartirons de plus belle.

C'est ainsi qu'au regard des connaisseurs dont je parle, les harmonies doriennes, héritées des grecs, les harmonies barbares, venues de la Phrygie et de la Lydie, n'ont pas épuisé

les promesses qui sont en elles. On fait remarquer qu'elles sont d'une essence musicale bien différente de notre gamme d'ut. L'échelle des premières va de mi à mi ; l'échelle des secondes va tantôt de sol à sol (Iasti), tantôt de fa à fa (Hypolydisti). Ni l'une ni l'autre ne comporte d'accidents. Même les échelles phrygiennes, plus rapprochées en apparence de nos octaves modernes, s'en distinguent assez par ce fait que l'échelle de sol manque du fa *dièze,* et l'échelle de fa manque du *si bémol.* La première est moins majeure que notre Majeur. La seconde, par suite de l'insertion du triton semble plus majeure que lui (p. 101)... Cependant, ces modes n'ont pas besoin d'être redressés. Ils s'appuient sur d'autres degrés que sur la tonique, soit ; mais ils sont réguliers tout de même, et ils sonnent juste. Que l'on considère ce merveilleux mode dorien, dont saint Thomas nous disait plus haut, « qu'il inspire la rectitude et la fermeté de l'âme ». Il oscille entre deux fondamentales : la et mi ; si bien que la quinte modale occupe indifféremment deux positions : mi - si ; la - mi (p. 80). Eh bien ! cette « ambiguïté » des sons fondamentaux, loin de gâter les sonorités de sa gamme, leur donne une couleur très originale. Les quartes et les quintes, qui s'y heurtent dans l'arpège mélodique, font un cliquetis ardent, qu'anime encore le carillon des tierces mineures tournant, montant, descendant, rebondissant autour de la « pseudo-tonique » ou de la « pseudo-dominante ». Beaucoup de pièces liturgiques sont construites sur ce type, notamment des *alleluia.* Y a-t-il rien de plus libre d'allure, de plus capricieux de forme ? Il s'y meut de la lumière et de la vie. Je me suis souvent imaginé que j'y entendais le bruissement de conversations célestes, et comme un rire divin qui faisait fondre mon cœur dans ma poitrine.

Qu'on ne dise donc pas que c'est là un style figé, un formulaire éteint, et que le compositeur moderne qui s'inspirerait de ces modes n'y trouverait pas de matériaux pour son art. La mobilité de ces échelles est un charme pour l'auditeur, comment aurait-elle moins d'attrait pour le compositeur ? Au contraire ; son oreille exercée saisira mieux que nous leurs ressources. Celles-ci, qui ne font que nous étonner, doivent exciter éveiller, amorcer son génie. L'office catholique, à cet égard,

est une rencontre unique pour lui. Il s'y trouve dans une atmosphère sonore, qu'il chercherait vainement ailleurs. Depuis l'enfance, peut-être, il joue du piano, il fréquente les concerts ; il est las par conséquent des harmonies usuelles, des formules tonales, dont il a dans le cerveau le pli profond, l'invariable raie. Qu'il vienne ici renouveler son imagination esthétique, et son sens musical ; qu'il réapprenne à penser les sons, à les grouper, à les ordonner selon ces modèles originaux ; qu'il décore et orne ses idées mélodiques (comme sont enrobées les formules cultuelles) de tours et d'appareils harmoniques si neufs. — Des compositeurs profanes, moins prévenus ou plus avisés, se sont déjà emparés de ce secret. M. Louis Laloy a montré dans *Pelleas* de M. Debussy la persistance de certains modes du plain-chant (1). L'interprète de Mœterlinck en a fait un instrument d'impressionisme délicat et brillant. — Avouons qu'on aimerait mieux que l'initiative en fût venue des hommes d'église, si nous ne prétendons pas qu'elle doive demeurer confinée à l'église. Mais il reste à nos musiciens de tenir compte de cette découverte. C'est bien le moins qu'ils reviennent à une vérité d'art, que le monde leur a révélée, en la transportant du Temple à son foyer.

En doutera-t-on encore ? — Ni les rites, ni les traditions et usages, ni les formules modales, ni toute la science archaïque que l'office religieux fait connaître à l'artiste et lui impose de pratiquer ne sont pour lui une gêne ou une servitude stérile. Tout cela sert son talent autant que sa foi.

III. — La Musique religieuse et le peuple.

A des œuvres aussi achevées, il a toujours fallu des interprètes habiles. Une musique religieuse de cette espèce a tous les caractères d'une esthétique subtile, très raffinée, et elle ne peut être que l'occupation d'une élite. Il faut aussi, pour y réussir, des aptitudes spéciales, et même des études appropriées. Ce sont ces raisons qui ont amené les papes à décharger en partie les prêtres et les diacres du chant sacré, pour en

(1) *Revue musicale,* novembre 1902.

confier le soin à des collèges spéciaux de chanteurs, à des écoles où l'enseignement du chant et de la composition était à la fois didactique et pratique (Décret de 595). — Mais nous arrivons alors à nous demander comment l'Église entend concilier, en fait, ce savoir hermétique et ces conditions aristocratiques avec la fonction sociale d'union et de fraternité qu'elle reconnaît au chant sacré. Nous avons bien indiqué, il est vrai, dans la thèse, que c'est par l'autorité en haut et l'obéissance en bas qu'elle obtient un acquiescement de la foule à son art musical. Mais, au point de vue de l'expérience religieuse, de l'émotion *sui generis* qui signale le retentissement profond de la liturgie dans l'âme des fidèles, ce résultat paraît maigre.

La vérité, c'est qu'il y a dans le chant liturgique autre chose que le génie et l'art, et aussi que l'autorité. Il y a une action, une vie.

Toute pièce de chant, disions-nous, est composée de deux parties, dont on peut appeler l'une le corps, l'autre l'âme. Le corps, c'est le son ; l'âme, c'est la prière. Et nous avons vu que la magnificence du son est moins de nécessité que la sincérité de la prière. Saint Augustin, dans ses *Confessions,* écrit ceci : « Mon Dieu, j'avoue que je trouve du plaisir dans les chants animés de votre parole, quand ils sont mêlés avec l'harmonie d'une voix douce et savante en la musique ; mais je ne m'y arrête pas de telle sorte que je ne m'en retire quand il me plaît. » Et si par aventure le saint n'avait pas gardé cette modération, il s'en accusait et s'en reprenait sévèrement : « Lorsqu'il arrive que le chant me touche davantage que ce que l'on chante, je confesse avoir commis un péché qui mérite châtiment. » — Ce petit désordre de l'émotion que saint Augustin fait si criminel, l'Église en effet le combattra par plusieurs moyens. Le plus efficace consiste à subordonner le plus possible la monodie et la polyphonie à la lettre même des textes. Ainsi le prescrit Pie X dans le *Motu proprio :* « Le texte liturgique doit être chanté tel qu'il se trouve dans les livres, sans altération ni postposition des mots, sans répétitions indues, sans séparations de syllabes, et toujours d'une manière intelligible aux fidèles qui écoutent (1). »

(1) Article 9 du titre III.

Quel doit être le dosage de la musique, associée aux paroles? — Le dire serait d'un pédant. Mais on sera toujours plus près de l'idéal, si les mélodies sacrées revêtent les grandes formes simples, de rythme nu, d'expression sobre, d'une justesse de sonorité parfaite. Peu de finasseries par conséquent. Le train courant de la pensée et de l'imagination doit pouvoir s'y accrocher, et suivre. Le public d'intelligence moyenne laissera aux connaisseurs à se prononcer sur les grandes œuvres chamarrées d'art, il cherche d'instinct les parties unies et nettes de l'office, et il s'y intéresse résolument. — Est-ce à cause de cela que peu à peu un juste équilibre s'est établi entre les textes et les chants? — C'est probable. Plus des deux tiers de l'office sont maintenant écrits en style syllabique. Le Kyriale des fêtes simples, les proses, les séquences, la psalmodie, les hymnes, sont comme une mélopée à peine plus ornée qu'un discours. Même allure, mêmes coupes, mêmes inflexions, mêmes cadences que la parole. Cela est naturel à la voix autant qu'à l'esprit. Et de plus, les percussions de l'accent en imposent encore la contrainte à l'oreille. Quiconque se bornerait à bien lire le texte, en appuyant sa voix à une dominante, « trouverait instinctivement un dessin mélodique », qui approche de celui qui est écrit ici. « On pourrait le noter », écrit dom Pothier. Les auteurs primitifs, aèdes du chant religieux, avaient sans doute des méthodes plus complexes (1). Ce qui est sûr, c'est qu'ils ne dédaignaient pas de composer de cette sorte. Ils avaient compris que les chants d'une foule ne devaient être qu'une déclamation rythmée. Ils déclamaient eux-mêmes en les composant. Quelquefois aussi, ils répétaient symétriquement, et avec des proportions fixes, les mêmes séries de syllabes, de manière à produire des échos ; ce qui aidait le populaire à retenir le rythme et la mélodie. Ainsi le fait est évident : il existe un chant d'église assez fleuri, pas trop, d'une langue musicale parlante, allante, coulante, et dont le mouvement mélodique est visiblement apparenté au discours.

L'Église a encouragé l'adaptation des psaumes aux besoins

(1) Je tiens à spécifier en effet que, pour les savantes vocalises du chant grégorien, la théorie du rythme oratoire paraît s'y adapter assez mal. Au contraire, elle s'adapte fort bien aux chants syllabiques.

spirituels et temporels des hommes du peuple : de plus, avec le temps, elle a accepté certaines déformations des mélodies primitives, trop savantes pour qu'elles fussent utilisables au populaire. Des documents précieux en font foi. Ici ce sont les antiennes qu'elle permet qu'on chante en démarquant le texte ; « elle veut alors venir en aide aux ignorants, leur évitant d'apprendre des intonations variées et difficiles ». Ailleurs nous voyons les évêques « s'ingénier à produire des compositions mnémoniques, destinées à faciliter l'expression de certaines doctrines, comme le célèbre *Psalmus abecedarius* de saint Augustin ». C'est encore dans cet esprit que saint Ambroise compose ses hymnes. Leur notation est si simple qu'elle n'est guère que de la prose mélodique mesurée. Leur mélodie rappelle les refrains populaires. Et elles s'acheminent lentement à la rime. Enfin la composition des séquences à partir de la fin du IXe siècle est une autre concession au goût de la foule. Celles-ci, calquées sur les vocalises de l'*alleluia,* altèrent rythmiquement la mélodie, et désagrègent les groupes originaux de neumes, ainsi qu'en témoignent de nombreux manuscrits franks, messins, et aquitains (1).

Ces chants syllabiques, qui gardent la composition interne de la prière sacrée, portent en général avec soi une onction sainte. Comme on dit de l'Écriture qu'elle convainc mieux que les livres, les pensées et les sermons, on peut dire de ces formes naïves de psaumes, de versets, de répons, de litanies qu'elles amènent les larmes de la componction plus aisément que les remontrances et les reproches. En les entendant on ne songe point, comme au concert, à prendre du plaisir. On ne se demande pas de qui sont signés ces morceaux, on n'en suppute pas les mérites. Frivolité que cela ! On se replie au-dedans de soi, on se touche soi-même en Dieu. L'an dernier, je me suis trouvé à vêpres, le jour de la Toussaint, à la cathédrale de V... au moment où le petit soliste chantait d'une voix claire : *Justi autem in perpetuum vivent.* Le chœur répondait : *in perpetuum vivent.* Puis l'enfant : *Et apud Dominum merces eorum.* Puis le

(1) Cf. les articles : *Chant Romain et Chant grégorien ; Chants populaires liturgiques* de dom Leclerq, dans le *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne.* — Gevaert : *La Mélopée antique*, p. 169 et sq.

chœur : *In perpetuum vivent.* Je m'appliquai à goûter ce dialogue. Au point de vue de l'écriture musicale, ce n'est rien : quelques notes, quatre en tout, qui chevauchent sur trois lignes. La mélodie est fraîche, mais bornée. Cependant, quand j'en eus saisi la vie spirituelle, quelle émotion ! N'était-ce pas là le *modulamen placidum* qui avait tant ravi Damase, et dont saint Augustin, nullement inquiet cette fois de la qualité de son admiration, disait : *Quantum flevi... suave sonantis Ecclesiæ tuæ vocibus commotus acriter ! Voces illæ influebant auribus meis, et eliquabatur veritas in cor meum.* Pour moi aussi, cette mélodie était une bénédiction sensible. Par elle je me sentais dans la société des saints et des anges. Ils étaient mes compagnons les plus voisins, et je dialoguais avec eux... L'enfant alors scandant largement la teneur du verset, déclamait : *Exultabunt sancti in gloria.* — Et je répondais avec le chœur : *Lætabuntur in cubilibus suis.* Je priais. J'étais joyeux. J'aimais le ciel. Ces grandes phrases calmes, renvoyées de l'enfant à la foule, me rendaient grand et calme. Mon âme, qui tout à l'heure encore était comme une rue ouverte, pleine de bruit et de sottises, s'était muée en sanctuaire...

Après cette expérience, avais-je besoin qu'un savant vienne me dire son avis, et entreprenne de me persuader que j'étais ému selon les règles? — Ici mon témoignage eût entraîné celui du savant.

*
* *

Mais, direz-vous, vos impressions n'étaient tout de même pas d'essence populaire ! — En voici d'autres qui le sont à coup sûr.

— J'ai assisté comme tout le monde, aux processions de Lourdes. J'étais bien persuadé, avant d'y aller que j'y trouverais les chants ridicules. Et je ne dis pas que, rentré chez moi, et m'étant ressaisi, je n'en ai pas trouvé quelques-uns ridicules. Les mots de Huysmans sur l'esthétique de Lourdes, qu'il appelle « le blasphème continu de la Laideur », sa satire truculente sur le rôle du diable dans les fêtes liturgiques de la Grotte me tenaient lieu de raisonnement et d'enquête. Je devais

condamner ces pauvretés. Or, en réalité, malgré que j'en avais, je fus pris, entraîné, conquis. Oui, le soir, au chant du *credo,* près de moi des jeunes gens hurlaient à pleins poumons : *Pa-trem-omnipo-ten-tem* avec de grandes respirations entre les syllabes. Derrière, à gauche, à droite, à dix pas, à cinquante pas, j'en entendais d'autres qui vociféraient à me crever le tympan. Est-ce que cela me fâchait ? — Non. Je chantais de mon mieux, et aussi fort que je le pouvais. Tous mes dédains intellectuels ne tenaient pas contre cette explosion d'enthousiasme. Ils s'évanouissaient dans le vacarme. Un beau chanteur du Conservatoire, pourvu qu'il fût chrétien, eût fait chorus... Ce n'était pas là, j'en suis sûr, un simple effet mécanique et physique, comme celui que ressent le cheval hennissant au clairon. Car une autre fois, comme je me trouvais mêlé, par grand hasard, à une troupe de gens qui chantaient un hymne révolutionnaire, je n'éprouvai rien de pareil. Le vacarme était le même. Mais la contagion ne m'a pas gagné. Effacé, amorti, résigné, affaissé, sans colère, sans voix, je me laissai traîner par le flot, jusqu'à ce qu'une issue favorable s'offrît à moi. Alors je m'échappai.

L'explication, c'est que le premier de ces chants avait un sens intelligible et que l'autre n'en avait pas (1). En déclamant le *credo,* les pèlerins et moi nous cédions aux impulsions d'une idée-force. Le cerveau de chacun était sans doute bien différent. Mais ceci était logé dans la tête du moins instruit : qu'en criant de la sorte, nous exprimions avec plus de chaleur et plus de joie notre fidélité passionnée à notre Église. Les spectateurs d'accord avec nous étaient à leur tour entraînés, ils devenaient comme nous, acteurs et mimes. Et l'idée prenait plus d'ampleur, elle devenait plus impérieuse à mesure que le nombre des chanteurs augmentait. — Si maintenant vous voulez bien imaginer d'autres circonstances religieuses où nos âmes auraient le même élan, vous n'hésiterez pas à croire que ces pèlerins et moi nous trouverions un sens aussi vibrant à un *Vexilla Regis* par exemple, à un *Stabat Mater,* à un *Te Deum,*

(1) Les révolutionnaires diront peut-être la même chose. Mais cela fera deux preuves au lieu d'une.

à un *Veni Creator,* à un *Christus vincit.* Le peuple, tout le peuple est sensible au charme de ces mélodies. Il les a entendues si souvent; il les reconnaît! Ce ne sont point des étrangères amenées artificiellement et dans une passade rapide sur la scène : elles sont de chez lui ; sa terre et ses morts lui en parlent depuis longtemps. Elles lui sont si familières qu'il les importe quelquefois du culte dans son privé. Il les chante à la maison, pendant le travail, à l'aller et au retour des champs. *Quocumque te verteris, arator stivam tenens, alleluia decantat,* écrit sainte Paule à Marcella. Bref, la pratique de ses ancêtres et la sienne ont fait de ce faible connaisseur un bon juge. Là encore, le plus savant ne choisira pas autrement que lui. Même il fera bien de ne pas marchander son admiration à des mélodies, qui ont résisté à l'épreuve du temps. Ce qui plaît au peuple présentement peut être fort laid ; mais ce qui lui a toujours plu, depuis qu'il chante à l'église, ne peut être que beau.

Ainsi la conciliation des besoins populaires et des besoins aristocratiques se fait d'elle-même dans la pratique du chant religieux. Le peuple a sa part de joie esthétique dans l'office, bien que celle-ci, habituellement, soit assez limitée, à cause de son défaut de culture, et de la qualité malgré tout médiocre de sa sensibilité. Les connaisseurs, de leur côté, jouissent plus amplement du spectacle et du concert liturgiques. S'ils ne sont pas gâtés par le dilettantisme, ils goûtent et les joies du peuple et les leurs. De plus, ils savent les raisons de leur enchantement, et celles de l'enchantement populaire, tandis que le peuple ne le sait pas.

*
* *

Pour finir, résumerons-nous tout ce travail ? — Cela serait bien difficile. La vie de l'Église est une harmonie de forces morales très diverses. Notre analyse les sépare trop, tandis qu'elles sont en étroite solidarité les unes avec les autres. Impossible de les envisager à part, comme nous l'avons fait, si ce doit être au détriment de ce qui les lie. On aimera donc mieux ramasser ces quelques traits autour de l'idée qui domine ici toute la question du chant religieux : la foi d'autorité.

Sage et mesuré, mais fervent aussi, n'accordant une attention exclusive ni à la catéchèse toute nue, ni aux goûts du populaire, ni à l'art des raffinés, l'apostolat de nos pontifes a veillé tour à tour à la doctrine et à l'idéal, au salut et à la Beauté.

En ce qui concerne le salut proprement dit, l'Église ne pourrait pas tenir un grand compte de l'art musical. Nous en avons convenu : devant elle, il n'y a pas des artistes et des rustres, des musiciens et des infirmes d'oreille ; il y a des chrétiens. Tout comme le *credo* doctrinal, le chant liturgique est d'abord, à ses yeux, une profession de foi. — Or, demande-t-elle au savant de comprendre toute la profondeur des mystères pour les confesser? — Non ; il n'y a aucun rapport entre la valeur humaine d'un savant et les valeurs divines auxquelles il est appelé à croire. Considérez alors que si celui-ci se rencontre avec l'ignorant dans une confession commune de ces vérités, à la distance infinie où ils se trouvent tous deux du Vrai infini, les différences qui les séparent sont inappréciables. — Comment dès lors l'Église exigerait-elle de ceux qui croient certains dons naturels? — Et à quoi bon? Vus de ce point, l'hymne du mélomane et l'hymne du charbonnier sont adéquats pour elle. Autrement, elle devrait prendre la qualité vocale de chaque fidèle pour étalon de son estime, ce qui serait agir comme une administration d'Opéra, non comme une Église. Elle se défend bien de tomber dans pareille erreur. Aussi qu'elles soient jeunes et bien timbrées, ou qu'elles soient sourdes et rauques, qu'elles soient gaillardes ou chevrotantes, toutes les voix ont le droit de se faire entendre chez elle. « Même le κακόφωνος, dit saint Augustin, peut chanter à l'Église. » C'est pourquoi nous avons ajouté que la bonne volonté de satisfaire aux ordres de l'autorité suffit ; cette obéissance est même méritoire, parce qu'elle naît de l'amour qui fait bien ce qu'il fait. *Corde non voce cantandum.* — En matière de doctrine, l'Église a reconnu une foi implicite, qui consiste dans l'adhésion pure et simple à ce qu'elle croit et enseigne. De même il y a, dans l'art sacré du chant, une bonne foi toute naïve, qui ne tire pas d'elle-même ses mérites, mais de l'adhésion pure et simple à la Beauté, telle qu'elle est en honneur dans nos liturgies et dans nos chants.

Mais là ne s'arrête pas le zèle de l'autorité. Le salut une fois assuré, l'Église va au Beau comme elle va au Vrai, d'un mouvement spontané. Alors, soit qu'elle rêve d'apothéose pour le Dieu qu'elle sert, soit qu'elle se penche sur les âmes qu'elle aime, et qu'elle veut ennoblir, elle est professeur d'idéal et maîtresse d'Art.

Elle nous en a donné une preuve bien impressionnante dans ce *motu proprio* sorti de la plume de Pie X, en pleine crise, en pleine tourmente.

Eh quoi? C'est au moment où il se sentait aux prises avec les plus graves problèmes, quand il voyait le sacerdoce criblé, exterminé par les persécutions, quand il était touché au cœur par la défection d'une partie du peuple, c'est alors que Pie X a rappelé les chrétiens aux joies désintéressées et sereines de l'art grégorien et de la polyphonie! Avouons qu'il nous signifia par ce geste un beau dédain des réalités et des contingences. L'Église pouvait-elle mieux montrer que l'Art n'est pas, chez elle, adventice et de simple luxe, que la Beauté lui est comme naturelle, que la musique sourd de sa vie d'un jet irrésistible, comme la grâce des formes et des attitudes s'y épanouit avec une complaisance heureuse? Surtout, pouvait-elle mettre dans un plus singulier relief son indépendance spirituelle?

Ceux qui ont suivi ces conseils ont vécu depuis huit années en dehors du temps. Les faits de brutalité qui ont enlaidi notre époque ne les ont pas atteints. Ils chantaient. Ils assouplissaient leurs voix et les dressaient aux nuances exquises de la mélopée antique. Leur souci, c'était de dire exactement une cantilène, de ne pas estropier les neumes, d'en marquer bien le rythme. Ou encore, pour mieux rendre un verset de Palestrina, un motet de Vittoria, selon l'expression du vieux Tinel, « ils *bûchaient* leur contrepoint. » Puis ils parlaient et écrivaient; ils publiaient des manifestes, faisant germer et enfanter, dans d'autres cœurs, d'autres chants pour immortaliser la semence du Beau et du Divin. Ils créaient un goût nouveau, une mode inédite : l'amour de la liturgie. Ils fondaient partout des maîtrises, des chorales, des manécanteries. Si bien que leur souffle a renouvelé le souffle des chanteurs, et a mené

les organistes à repentir. Ils ont troublé dans leur somnolence les curés, que Rome n'avait pu, par elle-même, vaincre ou toucher. Les plus froids, les plus rebelles sont entraînés, incapables de se défendre contre leurs pieuses exigences...

Voilà ce qui manifeste, non pas tout l'apostolat de l'Église, mais son apostolat le plus joyeux, le plus idéaliste. Voilà ce qui, chez elle, donne à la Vérité un accent admirable, adorable et doux.

Quelle est l'âme sage, jalouse d'être parfaite, consciente de sa dignité intérieure, qui consentirait à sacrifier l'une de ces deux choses, la Vérité ou l'Art, la doctrine ou le chant? Comment, si l'on ne veut soi-même s'excommunier et se mettre au rebut, ne pas aspirer à les goûter ensemble?

Clément BESSE,
chargé de Cours à l'Institut Catholique de Paris.

LA LITURGIE CATHOLIQUE

ESQUISSE D'UNE SYNTHÈSE, SUIVIE DE QUELQUES DÉVELOPPEMENTS

La *Revue de Philosophie* a bien voulu me prier de consacrer une étude « à la nature de la prière rituelle et des fonctions liturgiques, à leur rôle, à leurs effets psychologiques dans les assemblées de fidèles catholiques, — chez les moines, — et même en particulier chez les contemplatifs parvenus aux degrés supérieurs de l'oraison mystique ». — Comme on le voit, le sujet est très vaste ; et, pour qu'aucune illusion ne me restât tant sur son ampleur et sa complexité que sur la confiance — trop flatteuse — dont j'étais l'objet, je recevais la recommandation supplémentaire de le traiter « sous ses divers aspects ».

Ce qu'on me demandait, en somme, c'était cette « heure de synthèse — je crois que le mot est de Fustel de Coulanges — qui devrait toujours être achetée par de longues années d'analyse ».

Le programme, sans doute, eût paru séduisant à un liturgiste qui se fût senti, dès l'abord, maître et de l'érudition et de la philosophie de son sujet. J'avoue, pour ma part — et l'on s'apercevra que je n'y mets aucune fausse modestie, — qu'il me sembla ambitieux. De plus, à mesure que j'avançais dans l'étude et le classement des documents et des idées, l'horizon s'élargissait sous mes yeux : jusqu'à ce qu'enfin je comprisse clairement que, pour réaliser dans un domaine entièrement neuf une œuvre utile et capable de susciter d'autres travaux, je ne pouvais pas me contenter d'aligner des généralités et d'énoncer des résultats. Je tenterais donc bien la synthèse à

laquelle j'étais convié ; mais je ferais au lecteur la confidence — une confidence très abrégée — de mes analyses.

De là le caractère du présent article. Je n'offre pas au public le plaisir d'une promenade autour d'un monument achevé et la jouissance de quelques beaux points de vue. J'ose l'inviter à une excursion austère dans un chantier de construction, d'où les échafaudages n'ont même pas disparu.

Toutes les parties de mon travail n'ont pas, d'ailleurs, été amenées au même point. J'ai tâché d'embrasser et d'esquisser, dans un Sommaire relativement détaillé, toute l'économie de la question de la liturgie. Dans ce sommaire, j'ai choisi un Chapitre, pour en faire l'objet d'une étude plus développée.

Le premier devoir qui m'incombe est de justifier les idées qui m'ont guidé dans toute cette entreprise. A cette justification préalable je consacrerai une Introduction. Aussi bien les considérations générales qui y trouveront place ne seront pas inutiles, car la philosophie du sujet n'est pas encore fixée (1).

I. — INTRODUCTION

Il ne viendra à l'esprit de personne de nier que la religion — quelle que soit d'ailleurs l'origine qu'on lui assigne —, si l'on prend le mot dans toute son universalité, ne soit à la fois individuelle et sociale. Individuelle, elle l'est nécessairement — et M. Durkheim lui-même le concède (2), — parce que l'émotion, autant que l'intention, l'attention et l'effort sont des faits individuels, et parce que l'individu ne peut pas, dans la prière, faire abstraction de lui-même et de son propre « salut ». Sociale, elle l'est tout au moins — et les plus individualistes parmi les protestants libéraux sont bien obligés d'en convenir —, parce que l'homme naît dans un milieu social duquel il reçoit, par tradition, l'ensemble de ses croyances et de ses habitudes religieuses, et sur lequel il continue à s'appuyer pour leur maintien et pour leur expression.

(1) Je ne pouvais guère, dans ce début, parler qu'au singulier. Je me hâte de renoncer dorénavant à la familiarité du « je ».

(2) *Année sociologique*, 2e *année*, *1898*. *De la définition des phénomènes religieux*, pp. 26-28.

Tout autre serait l'attitude d'esprit de la grande majorité de nos contemporains si, au lieu de leur parler de la religion en général, on les consultait sur la nature de l'expérience religieuse.

A cet égard, les opinions du protestantisme sont trop connues pour qu'il y ait lieu de les rappeler longuement. Les articles, en apparence nombreux, du programme des auteurs de la Réforme, se ramènent à une conception centrale : unir immédiatement l'homme à Dieu, grâce à la suppression de tous les intermédiaires qui prétendent s'interposer entre les deux termes. Il fallut, il est vrai, attendre jusqu'à la fin du XVIIIe siècle pour voir les successeurs de Luther tirer de cette idée ses dernières conséquences (1). Néanmoins, le principe avait été posé dès l'origine. Là où le catholique trouve des *moyens d'aller* à Dieu, le protestant ne voit que des *obstacles* entravant les ascensions de son âme. Le dogme, la tradition, les cadres d'une société visible, le magistère, le sacerdoce, les sacrements, les rites, bref toutes les « institutions » qui caractérisent l'Église « romaine », sont donc condamnés à disparaître comme un poids mort que la religion traîne après elle, comme une gangue de laquelle l'or de la vraie foi doit être tiré, comme un cocon mort et inerte, relique glacée du long hiver médiéval, d'où l'esprit, parvenu à son plein été, a hâte de dégager ses ailes pour prendre son vol vers l'idéal (2). Nécessité de dispenser l'homme du recours à une médiation quelconque dans ses rapports avec le Divin, affirmation d'un divorce radical entre la religion intime et la religion des rites, telles sont les deux thèses ou, plus exactement, les deux aspects d'une

(1) Cf. Alfred BAUDRILLART : *L'Église catholique, la Renaissance, le Protestantisme*, c. IX.

(2) M. Loisy a montré jadis, dans une page excellente, l'inanité du grief doctrinal des Réformés : « Le ministre (catholique) des sacrements ne se place pas... entre l'homme et son Maître Suprême, pour prendre la place de Dieu à l'égard de sa créature. Le caractère social du christianisme exige la réglementation du culte extérieur et une division de rôles dans les actes qui le constituent ; mais le rapport n'en est pas moins immédiat entre Dieu et tous ceux qui, à des titres divers, participent aux actions symboliques du culte chrétien. Dieu n'est pas plus loin du fidèle que de l'évêque ou du prêtre... L'Évangile n'est pas ennemi de l'ordre, et l'on ne voit pas bien en quoi l'économie régulière du service divin peut gêner les opérations de la grâce de Dieu... Les sacrements, au lieu de dérober le Christ au fidèle, le lui donnent. » *L'Évangile et l'Église*, 1902, pp. 220, 221, 232. La limpidité de l'orthodoxie manquait déjà, hélas, trop souvent à cet ancien ouvrage de M. Loisy.

seule et même thèse, sur lesquels on voit W. James revenir avec insistance dans son *Expérience religieuse :* « De Rome à Luther, puis à Calvin ; du calvinisme à la religion de Wesley ; du méthodisme enfin jusqu'au libéralisme pur, qu'il soit ou non du type de la *Mind-cure* ; dans toutes ces formes diverses et successives du christianisme..... nous pouvons marquer les progrès incessants vers cette idée d'un secours spirituel immédiat dont l'individu désemparé fait l'expérience, et qui ne dépend ni d'un appareil doctrinal, ni de rites propitiatoires (1). Dès l'abord (du problème religieux), une grande division saute aux yeux, celle qui sépare les institutions religieuses de la religion individuelle et intime... Les actes que produit cette religion intime sont personnels et non rituels ; *l'individu fait lui-même ses propres affaires,* et l'Église, avec ses prêtres, ses sacrements, tous ses intermédiaires, recule au dernier plan (2). »

On se tromperait grandement en croyant que des idées ayant quelque analogie avec les précédentes ne se rencontrent pas

(1) *Op. cit.*, p. 179.

(2) *Op. cit.*, p. 26 ; cf. pp. 288-291 ; 385. Les italiques sont de nous. Le langage de J.-J. Rousseau serait tout aussi représentatif, et historiquement plus intéressant, que celui de W. James. Cf. *Emile,* liv. IV. *Profession de foi du Vicaire Savoyard* (œuvres complètes. Londres, 1781, 1782), t. III, pp. 38, 92-130 ; liv. V, t. III, p. 357. *Contrat social,* liv. IV, ch. VIII (éd. Garnier), p. 335. — Nous ne voulons pas instituer ici une discussion comparée. Voici pourtant une chose curieuse à noter : la sociologie de M. Durkheim échoue plus complètement encore que la philosophie individualiste d'un Rousseau, d'un Sabatier ou d'un James, dans l'effort pour concilier les tendances de la religion individuelle et celles de la religion sociale. Aux yeux du maître de la Sorbonne (cf. d'ailleurs *infra*, p. 713, note 1), l'individu, comme tel, ne peut produire que « *du profane* ». Ce qu'on appelle religion individuelle n'est, en droit et en fait, qu'une adaptation aux besoins singuliers, disons mieux, une déformation par ces besoins, des institutions créées pour les besoins sociaux. « Par la force des choses, il y a dans toute Église presque autant d'hétérodoxes que de croyants ; et ces hétérodoxies se multiplient et s'accentuent à mesure que les intelligences s'individualisent davantage. » La thèse, on le voit, est générale et atteint tout particulièrement les religions les plus élevées. La démonstration que M. Durkheim en donne est, à son avis, péremptoire : Entre la piété individuelle et la piété sociale existe une opposition radicale d'orientation ; « l'une est tournée tout entière vers l'individu, l'autre vers la société ». E. Durkheim : *l. c.*, 1898, pp. 25-28.

Se peut-il qu'on commette de pareilles méprises : enfants monstrueux d'un mariage clandestin entre le Comtisme et la philosophie la plus individualiste ?

On trouve dans F. B. Jevons, *The idea of God in early religions*, des échos des théories précédentes de M. Durkheim. Au point de vue philosophique, ce célèbre anthropologiste manque absolument d'originalité. Il se fournit d'idées chez M. Durkheim, M. Bergson, etc.

parmi les catholiques de notre temps. L'individualisme prêché et codifié par la Révolution a enfoncé des racines profondes et vivaces là où l'individualisme de la Réforme n'avait fait que s'insinuer ; et les tendances générales introduites dans les mœurs politiques et privées ont naturellement réagi sur les habitudes de la piété. La pensée moderne conçoit assez volontiers que l'homme individuel isole sa religion de celle de ses semblables. On demeurera sans doute attaché aux formules dogmatiques ; on continuera d'accomplir les actes essentiels du culte. Mais on se prêtera sans conviction et sans souplesse aux exigences de certaines pratiques externes, sans cordialité et sans goût aux communications, jugées un peu banales et vulgaires, de la prière sociale. Chez la plupart des fidèles que nous avons en vue, ces impressions, ces préventions et ces méfiances restent à l'état irraisonné, subconscient si l'on veut, — bien que pratiquement très influentes sur leur manière de se conduire. Chez quelques-uns, elles prennent une forme réfléchie qui n'est pas sans causer à leurs âmes quelque malaise. Tout de même, pensent-ils, les protestants n'ont-ils pas un peu raison ? La religion de l'esprit ne s'oppose-t-elle pas, du moins dans une certaine mesure, à la religion des rites ? la vie intérieure, aux observances externes ? A notre époque, on parle beaucoup de mysticisme : mais comment concilier une tendance qui poursuit et obtient, dans le silence et l'immobilité, l'union immédiate avec Dieu, et une activité qui multiplie l'image, la parole et le geste pour le glorifier ? La liberté qui se pose en condition nécessaire à la sanctification des âmes ne proteste-t-elle pas contre une législation rituelle qui leur impose sa vigilante contrainte, et la spontanéité de la vie spirituelle se peut-elle accommoder de la tutelle, que disons-nous, de la coercition d'un formulaire officiel ? Si enfin le souci d'intérêts temporels et solidaires induit naturellement les hommes à fondre dans l'unité leurs efforts individuels vers un bien commun, l'affaire du salut éternel, qui se débat individuellement pour chaque âme et qui place chaque homme en tête à tête avec Dieu, se laisse-t-elle traiter par une méthode religieuse qui consiste essentiellement dans la socialisation de l'adoration et de la prière ?

Du problème que nous venons de poser — et dont on ne nous accusera pas d'avoir abattu les angles — il ne faut pas exagérer la gravité et le danger pour des catholiques dociles aux prescriptions de leur Église. Ceux-ci trouvent dans l'accomplissement même de leurs devoirs rituels et dans le réconfort que leur procurent la messe et l'usage des sacrements un antidote contre les suggestions venues du dehors. Toutefois, en théorie, la question reste à l'ordre du jour, on peut même dire qu'elle y est spécialement mise par le fait que notre temps porte un intérêt grandissant à tout ce qui touche les manifestations de la vie religieuse ; et, en pratique, elle ne saurait être négligée, à cause de l'influence qu'elle exerce sur les habitudes de la piété. Dans ces conditions, ne se serait-on pas attendu à voir les auteurs catholiques qui abordaient la matière de l'expérience religieuse et instituaient des comparaisons entre les phénomènes constatés dans les différentes confessions chrétiennes, profiter de cette occasion pour montrer toutes les ressources de vie spirituelle que la liturgie catholique tient en réserve ? Il faut bien avouer que, si l'on considère les travaux proprement scientifiques (1) publiés dans ces dernières années, cet espoir a été franchement déçu (2). Sans doute, la légitimité et la bienfaisance des normes extérieures de la croyance et du culte y sont parfaitement établies en droit ; mais qu'y trouve-t-on au sujet de la liturgie prise comme source et facteur de la vie intime ? Généralement très peu de chose, parfois le néant. Nous ne croyons pas nous tromper en disant que le public savant, et même le grand public

(1) Nous ne parlons que de ceux-là, n'ayant aucunement l'intention de présenter une enquête bibliographique et critique sur toute la littérature du sujet. L'ouvrage du P. Gillet, dominicain, *La Valeur éducative de la morale catholique*, 1911, contient de très bonnes choses sur la liturgie ; mais la question reste là au second plan. — Dans des publications toutes récentes qui s'adressent non pas aux seuls spécialistes, mais au grand public catholique éclairé, nous sommes heureux de constater des sympathies ou plutôt des « justices » pour la liturgie, auxquelles on ne l'avait pas habituée.

(2) Si nous faisions ici certaines citations et passions au crible certains textes, on verrait combien notre critique est débonnaire. Mais nous tenons absolument à enlever à notre travail toute allure polémique.

Il y a des causes qu'on ne peut mieux servir qu'en les exposant avec sérénité. Nous ne songeons donc nullement à quereller les détracteurs de la liturgie — il ne s'en montre plus guère de déclarés, mais il en reste beaucoup de sournois —; nous voudrions seulement les éclairer. *Veritas liberabit eos.*

qui s'inquiète du problème religieux, — ne conviendrait-il pas d'ajouter : et beaucoup de catholiques sincèrement pieux? — restent très fortement sous l'impression des ouvrages de A. Sabatier et de W. James, tous deux si dédaigneux pour les « institutions romaines ». On ne manque pas d'informations sur le compte des mystiques catholiques : et c'est fort heureux. Mais on ne se doute pas de ce que le bréviaire, le missel et le rituel représentent de « potentiel » religieux pour une âme de prêtre ou de croyant : et cela est très fâcheux. La liturgie catholique est connue et jugée attachante comme matière d'érudition, gracieuse comme « fleur » de piété, pittoresque comme art, délassante comme intermède entre des exercices « sérieux »; elle a tout l'air d'être scientifiquement et ascétiquement ignorée, ou du moins d'être prise en minime considération comme objet et occasion d'expérience religieuse, sous les deux formes ou plus exactement dans les deux moments où elle favorise pourtant si efficacement la vie spirituelle : l'*action*, c'est-à-dire l'accomplissement de la prière rituelle, des cérémonies, l'administration et la réception des sacrements et sacramentaux ; *les suites, les succédanés ou les compléments de l'action,* c'est-à-dire les impressions et ferments laissés dans l'âme, soit par l'action liturgique, soit par la méditation des thèmes liturgiques.

Or, cette ignorance des uns et cette inattention des autres ne vont pas sans de gros inconvénients.

D'abord, on perd de vue le rôle que la liturgie a tenu dans la vie intérieure des mystiques catholiques : et par là on néglige de faire jouer un des ressorts de leur spiritualité (1).

En second lieu, on rejette dans l'ombre les moyens de piété qui se trouvent à la portée de tous les fidèles et qui sont pour ceux-ci les occasions normales de l'expérience religieuse : prières vocales accoutumées, culte, réception des sacrements. Ainsi se laisse-t-on — ou paraît-on se laisser — un peu entraîner sur la pente au bas de laquelle tant de penseurs du protestantisme ont depuis longtemps pris le repos de leur esprit dans le dédain ou, du moins, dans la dépréciation de la religion des simples. Sentiment profondément choquant qui

(1) La thèse affirmée ici sera établie plus loin. — Cf. *Sommaire,* c. XVI et XX. Le lecteur consentira à nous faire actuellement crédit.

s'étale sans retenue — nous allions dire : sans pudeur — chez W. James. L'estime dans laquelle le psychologue américain tient « l'individu (qui) fait lui-même ses propres affaires (1) » l'amène tout naturellement à écarter de son enquête les âmes du commun (2), un peu comme Buffon reléguait hors de la science les insectes, ces êtres chétifs « qui ne sont pas intéressants ». Assurément, il ne viendra à l'esprit de personne de soupçonner l'écrivain catholique, quel qu'il soit, de dédaigner l'histoire, fût-ce en apparence la plus incolore, d'une seule âme. Mais il ne suffit pas que cet écrivain répudie toute connivence avec de pareilles tendances ; il faut encore que, par la manière même dont il conduit ses travaux, il rende témoignage à ce caractère qui fait la gloire du catholicisme : être peuple ! Or, comment y réussira-t-il mieux qu'en montrant dans les greniers de l'Église une manne capable de nourrir toutes les âmes et de satisfaire tous les appétits spirituels : la liturgie ?

En refusant à celle-ci son attention, on commet enfin — et c'est là le dernier dommage que nous avons à signaler — un péché contre cette grande « expérience » qui s'appelle l'histoire. En pareille matière, il faut, pour ne pas paraître parler en l'air, fournir quelques précisions.

Que la liturgie ait à compter avec deux adversaires, le formalisme qui lui enlève toute valeur, l'ignorance populaire qui diminue beaucoup son utilité (3), cela est incontestable. Mais on peut précisément prouver que, durant de longues périodes,

(1) *Op. cit.*, p. 26.

(2) « Je ne parle pas du croyant vulgaire, qui pratique extérieurement, comme tout le monde, la religion de son pays... De quel profit serait-il d'étudier cette religion de seconde main, peu à peu stéréotypée par l'imitation ? Nous chercherons plutôt les expériences religieuses originales qui ont servi de modèle à tous ces sentiments suggérés, à toutes ces pratiques machinalement répétées, etc. » *Op. cit.*, *Introduction*, pp. 5, 6 ; cf. pp. 26, 27 et 385. Il faut se rendre compte que, aux yeux de James et de bien des protestants cultivés, il y a *hétérogénéité* entre la vie religieuse personnelle, réservée aux âmes d'élite, et la vie religieuse commune, que le *vulgum pecus* des fidèles tire du courant de la tradition. La religion traditionnelle est une chose d'emprunt, une denrée de seconde qualité, un fait d'ordre extérieur, un vêtement de confection. Elle est reléguée *socialement* dans le domaine des « bonnes femmes », et *psychologiquement* dans celui de l'automatisme. Cf. *infra*, p. 865, note 1.

(3) Soit dit sans porter atteinte à la causalité des sacrements. Mais songeons à l'importance de la préparation personnelle et aux *obices* ! Parmi ceux-ci le formalisme et l'ignorance sont des plus funestes.

elle a échappé, soit universellement, soit dans certains milieux, à ces deux influences nuisibles ; bien mieux, que celles-ci n'ont acquis leur généralité et leur malfaisance que à la faveur de la perte de la tradition liturgique : en sorte que, renouvelant un sophisme qui figurait déjà dans la classification des σοφίσματα d'Aristote, les détracteurs de la liturgie imputent tout juste à celle-ci les maux contre lesquels elle se débat (1).

A quelle source les chrétiens des premiers siècles buvaient-ils la force qui fait les vierges et les martyrs, sinon à celle de la liturgie ? De quel foyer rayonnant d'amour, de pureté, d'énergie et d'enthousiasme, se levaient-ils pour aller braver les tentations de la chair, dont la société antique était pleine, ou s'offrir aux supplices, sinon du foyer de la synaxe liturgique où ils avaient mêlé leur voix à celle de leurs frères dans le chant des psaumes et des hymnes, écouté les diacres lire les textes sacrés, reçu enfin des lèvres du pontife le pain de la parole de Dieu et de ses mains le pain de l'Eucharistie (2)? Sous quelles espèces la graine de l'Évangile se répandait-elle dans le sol romain pour l'ensemencer de surnaturel, sinon sous celles de la liturgie? C'est la liturgie qui initiait les catéchumènes et qui réconciliait les pénitents. C'est elle qui entretenait vraiment l'idéal du peuple et qui, de la conscience humaine, fécondée par les versets des psaumes, faisait monter vers Dieu le long du jour des bouffées de prière. Éducation et viatique des simples, elle était aussi la discipline et l'aliment spirituels dont vivaient tous ceux qui, dans l'Église, s'étaient consacrés à la pratique des conseils évangéliques. Aux anachorètes et aux cénobites de l'Orient, elle fournissait l'assortiment de leur psalmodie et le thème de leurs contemplations.

S'il est relativement facile de caractériser brièvement la vie

(1) C'est dommage que M. Faguet ne soit encore, disent les mauvaises langues, qu'un demi-dévot. Quand il en sera un tout entier — ce qui ne peut pas tarder — il nous écrira sur *les Préjugés* « *Inutiles* » un de ces livres pétillants de malice, dont il a le secret. Les ennemis de la liturgie passeront un mauvais quart d'heure.

(2) On se fera une idée de la vie spirituelle des chrétiens de l'âge héroïque, à l'aide de deux beaux livres : Dom F. CABROL : *Le livre de la prière antique* et *L'Idéal monastique et la Vie chrétienne des premiers jours, par un religieux bénédictin* (ce dernier « petit » livre a été signalé par M. G. Goyau : *Revue de Philos. : L'Expér. relig. dans la cathol.*, *1re série*, 1912, p. 400, note 4). Nous connaissons des chrétiens fort instruits, prêtres et laïcs, dont ces ouvrages ont transformé la mentalité.

spirituelle de la haute antiquité chrétienne, il l'est beaucoup moins de résumer, même à très grands traits, l'histoire de la religion et de la piété durant la période si complexe du moyen âge. L'entrée de foules entières dans le sein de l'Église après la fin des persécutions eut pour conséquence une baisse considérable de la moralité et de la piété chrétiennes. Toutefois, la tradition liturgique était si fortement établie qu'elle restait la grande force dont disposait l'Église, soit à l'égard de ses anciens fidèles (1), soit à l'égard des populations à convertir. Les moines d'Occident recueillaient l'héritage spirituel et ascétique des moines d'Orient. C'est en grande partie grâce au pouvoir et à l'attrait de la liturgie que les fils de saint Benoît réussirent à apprivoiser les Barbares et travaillèrent efficacement à civiliser la moitié de l'Europe (2). On a le droit de dire que l'Église s'est constamment servie de la liturgie pour instruire et morigéner le moyen âge, pour le pénétrer d'esprit chrétien, pour l'organiser en société chrétienne (3). Jadis la liturgie avait, pour son usage, aménagé les retraites des catacombes et construit les basiliques; en d'autres temps et sous d'autres cieux, elle dressa dans l'air nos églises abbatiales romanes et nos cathédrales gothiques. Avec l'art de nos pères, elle contracta une étroite alliance. C'est d'elle qu'est spontanément sorti leur théâtre, sous la forme de ces *drames liturgiques* qui naissaient au xe siècle (4) et florissaient au xie, qui à leurs débuts parlaient encore latin, n'employaient que le langage et les termes usuels de la liturgie (Écriture et Rituel), avaient le clergé pour auteurs et acteurs, le sanctuaire même pour scène et la sacristie pour coulisses (5). C'est à elle que le Dante a emprunté une foule de

(1) Cf. *Ep. XLVI. Paulæ et Eustochii ad Marcellam*, n° 11. Migne. P. L., t. XXII, col. 491. Les auteurs de cette lettre opposent les mœurs chrétiennes de leur coin de Palestine aux mœurs qui régnaient dans la généralité de l'empire. Mais précisément, nous trouvons dans leur langage un échantillon de ce qu'était la piété chrétienne fervente au ive siècle.

(2) Dom U. Berlière : *L'Ordre Monastique, des origines au XIIe siècle.* c. ii. G. Kurth : *Les Origines de la civilisation chrétienne*, t. II, ch. ix (6e éd.).

(3) A. Loisy : *Op. cit.*, c. v. *Le culte catholique*, notamment pp. 202-205.

(4) Il y avait eu des essais de dramatisation liturgique dans les églises, plusieurs siècles plus tôt. Et d'ailleurs tout le culte n'est-il pas, par lui-même, dramatique ? Cf. *infra, Sommaire*, chap. xviii; et p. 805.

(5) Au xie siècle, le drame devient semi-liturgique, parle mi-latin, mi-français, se joue au parvis, puis aux portes de l'église, et a encore le clergé pour patron, parfois pour auteur. La liturgie continue à tenir l'art dramatique en tutelle (tutelle

textes sacrés et de prières, pour les enchâsser dans sa *Divine Comédie* (1). C'est généralement de ce qu'elle affectionnait et chantait que les arts décoratifs et plastiques médiévaux ont tiré leur inspiration ; c'est pour compléter l'éducation intuitive qu'elle donnait, qu'ils ont étendu leurs fresques sur les murailles (2), raconté les scènes de l'Évangile et la vie des saints dans la transparence éclatante des verrières, préposé les bas-reliefs des fins dernières à la garde du porche des églises.

Double était le courant religieux qui entraînait les générations médiévales vers des directions nouvelles : d'une part nos pères souhaitaient les accroissements et les munificences du culte extérieur, et inclinaient à matérialiser leur piété dans la vénération des reliques et les anecdotes légendaires de l'hagiographie ; de l'autre, ils s'éprenaient, pour l'humanité de Jésus et pour la mère de Jésus, de sentiments tendres que l'antiquité n'avait pas connus et qui se traduisaient en propos naïfs d'affection et en gestes familiers d'amour (3). La relation de l'esprit

de plus en plus lâche) jusqu'au XVIe siècle : drames semi-liturgiques, puis *miracles* (XIVe siècle), puis *mystères* proprement dits du XVe. Cf. PETIT DE JULLEVILLE : *Les Mystères*, I, pp. 2, 18, 19. Les *moralités* ont avec la liturgie une connexion de cousinage. On en trouve une assez intéressante dans les œuvres de la grande mystique sainte Hildegarde. L'illustre abbesse la composa au cours du XIIe siècle, sans doute pour la faire jouer par ses moniales. *Scivias*, lib. III, vis. XIII. P.-L. MIGNE, t. CXCVII, col. 733-735. — Nous n'avons pas à parler ici de faits secondaires tels que les farces populaires qui osaient, en maint endroit, s'introduire jusque dans l'église, ni de faits exceptionnels (intéressant l'histoire *littéraire* et non l'histoire *sociale*) comme ces drames imités de Térence, que créa et fit peut-être représenter dans son monastère, Hrotsvitha, l'abbesse de Gandersheim au Xe siècle.

(1) Dans le *Purgatoire*, on trouve les morceaux suivants qui tous appartiennent à la littérature courante de l'Église : *In exitu Israël*, chant II, 46 ; *Miserere*, V, 24 ; *Salve Regina*, VII, 82 ; *Te lucis ante terminum*, VIII, 13 ; *Te Deum*, IX, 140 ; paraphrase du *Pater*, XI, 1-22 ; *Agnus Dei*, XVI, 19, etc.

(2) On a cru pendant bien longtemps que nos anciennes églises romanes et gothiques étaient, à l'origine, d'une nudité sévère. Erreur complète. A partir du Xe siècle, même du IXe, beaucoup d'églises monastiques d'Allemagne, de Suisse, de France et d'Italie étaient entièrement peintes à fresque. Dom U. BERLIÈRE, *op. cit.*, p. 136, sq.

(3) Cette vérité est remarquablement mise en lumière par MM. P. Rousselot et J. Huby, dans un brillant chapitre de *Christus*, manuel d'histoire des religions ; pp. 823-884. Mais on doit prendre garde — et lesdits auteurs n'ont peut-être pas complètement échappé au péril que nous signalons — de ne pas exagérer le « dualisme » de la religion médiévale. Dans celle-ci, l'élément *extérieur* et l'élément *intérieur* fraternisent. Aux Xe et XIe siècles, c'est très vrai, le peuple ne trouvait jamais ni les fêtes assez nombreuses, ni les offices assez longs. Mais suffirait-il, pour expliquer cet engouement, de dire qu'il n'existait pas alors d'autre plaisir public que la liturgie — ce qui, d'ailleurs, ne serait qu'à demi vrai, car il y avait des réjouissances et farces populaires ? Il faut encore ajouter que tous

liturgique avec la première de ces tendances a toujours été reconnue, exagérée peut-être en certains points. Mais combien on a tort de voir dans la liturgie une ennemie de la seconde ! Nous nous tenons ici sur le terrain des faits. Or, n'est-ce pas sous le patronage de la *laus Dei* liturgique, célébrée avec une incomparable magnificence, que, dans la première moitié du XIe siècle, naissait au sein de l'ordre de Cluny, un mouvement de dévotion affectueuse pour la Vierge, en l'honneur de laquelle des moines composaient de ravissantes prières (1) ? N'était-elle pas profondément marquée de l'empreinte liturgique l'âme de saint Anselme, dans laquelle s'allumaient tant d'ardeurs pour le Christ (2) ? N'est-ce pas un autre « nourrisson » de la litur-

les mystères et faits surnaturels dont parlait la liturgie, étaient aimés en eux-mêmes. La liturgie plaisait parce que l'idéal qu'elle enveloppait de formes sensibles vivait ardemment dans les âmes. On goûtait en elle la psychologie de Jésus et celle des saints. La liturgie « réussissait » au moyen âge comme la *fille de Roland* a « réussi » en France après 1870, et comme « réussit » *Servir* après le coup d'Agadir et d'autres coups.

Dans tout cela, il s'agit, on le voit, autant de psychologie religieuse que d'exactitude historique.

(1) Par exemple, les prières de saint Odilon de Cluny († 1048) et de saint Pierre Damien († 1072). Ce dernier, quoique moine italien, subit fortement l'influence clunisienne. L'étude du culte de la Vierge dans l'ordre de Cluny et, plus généralement, l'étude de la piété dans les monastères du haut moyen âge, *sont encore à faire*. Notre confrère Dom Berlière nous le confirmait récemment.

M. Vacandard, utilisant des travaux antérieurs, nous apporte sur *Les Origines de la fête et du dogme de l'Immaculée Conception* (*Etudes de critique et d'histoire religieuse*, *3e série*) des détails intéressants et qui rendent curieux d'en savoir plus long sur bien des questions. Ce sont principalement des moines qui ont amorcé en Occident dès le XIIe, le XIe et même le IXe siècle (Elsin, abbé de Ramsay ; Anselme, abbé de Saint-Edmond ; Eadmer, moine de Cantorbéry, auteur d'un traité où la thèse de l'Immaculée Conception est défendue pour la première fois bien explicitement), la croyance et la dévotion destinées à devenir problème d'école au XIIIe siècle, et objet de définition dogmatique au XIXe. Voilà qui nous change de bien des clichés. — Cf. *Infra*, p. 704, note 2, pour compléter ces indications, quelques détails au sujet du moine Ambroise Autpert.

(2) Toutefois la piété de saint Anselme est encore très proche de celle de saint Augustin. On ne peut donc pas dire, comme nous le lisons dans *Christus* (p. 842, note 1), que « le bénédictin saint Anselme est peut-être (à l'égard de l'évolution de la piété) le premier maître des temps nouveaux ». Précurseur, il l'est au point de vue de la grande scolastique théologique ; au point de vue de la piété, il ne semble pas (du moins la chose est douteuse) en avance sur la moyenne de son temps, et il est en retard par rapport à de grands moines qui furent des initiateurs.

Quoi d'étonnant du reste ? La première moitié du moyen âge est pleine de remous, de courants partiels. Pas de mouvement général et uniforme. Le ton de la piété varie de pays à pays, d'abbaye à abbaye. Par exemple : saint Bernard et sainte Hildegarde, homme et femme de génie, sont contemporains et amis (au moins par des lettres et des services échangés). Ont-ils la même « note » de piété ? Il n'y paraît guère.

gie, saint Bernard, qui, dès sa jeunesse, au début du XIIe siècle, se passionnait pour Jésus et pour la Vierge, et leur racontait son amour dans des compositions littéraires dont la liturgie fournissait l'occasion, fournissait aussi beaucoup d'expressions, et dont elle devait plus tard hériter (1)? « La nature — et le surnaturel également, sauf dans certaines conversions individuelles — ne fait pas de sauts », et s'y prend de très loin pour accomplir ce qu'elle veut faire de très beau : la grande évolution de la piété catholique, qui devait trouver son merveilleux épanouissement au XIIIe siècle commençant, dans la personne de saint François, *l'ami de Jésus,* s'était ainsi longuement mûrie au sein des anciens cloîtres (2) où la sensibilité des moines

(1) Nous commettons beaucoup d'omissions. A côté de saint Bernard, il faudrait citer son ami Guillaume de Saint-Thierry, son disciple, le bienheureux Guerric d'Igny et l'auteur de la *Vitis mystica* (de bons juges estiment que l'attribution à un cistercien garde une probabilité solide). — Le nom du grand abbé de Clairvaux appelle celui de Pierre le Vénérable, son pieux et doux « adversaire », auteur de séquences. Qu'il soit bien entendu que, sur le compte de Cluny, nous n'avons pas dit le quart de ce qu'il aurait fallu dire, même dans un abrégé très concis. Pour juger combien l'illustre abbaye était, au XIe siècle et au début du XIIe, un foyer de sainteté, qu'on lise la *Vie de saint Hugues, abbé de Cluny* (1024-1109), par Dom L'HUILLIER.

(2) C'est un spectacle assez divertissant de trouver de très honnêtes gens qui, en ce début du XXe siècle, croient encore à la génération spontanée en matière de vie spirituelle. Avocat, ah! passons à Pasteur! — Non : le début du XIIIe siècle, n'est pas marqué par un « commencement absolu » (comme eût dit Renouvier).

Les débuts de l'évolution de la piété médiévale sont à chercher très loin. Bien que nous ne prétendions en aucune manière — et pour cause — à la qualité d'érudit, nous prononcerons quelques noms : Notker Balbulus, moine de Saint-Gall († 911), auteur de séquences ; Ambroise Autpert († 778/781), né en Provence, puis abbé de Saint-Vincent au Vulturne. Au sujet de ce dernier, « le plus illustre écrivain qu'ait (eu) la France au VIIIe siècle » (*Hist. littér. de la France*, t. IV, p. 141 sq.), voici le jugement porté par l'un des trois ou quatre hommes les plus compétents que compte actuellement l'Église catholique sur les questions de patrologie : « (Ambroise Autpert est) le plus grand de tous (les mariologistes) qu'a produits l'Église latine avant saint Bernard...., celui peut-être dont l'influence s'est fait le plus sentir sur le développement du culte de la Vierge au moyen âge et jusqu'à notre époque... Un grand nombre de ses (œuvres) ont été mises constamment sous d'autres noms plus connus : saint Ambroise, saint Jérôme, saint Augustin, saint Grégoire, etc... Il semble devancer de plusieurs siècles tous ses contemporains par l'ampleur de sa doctrine, par la grâce sobre et harmonieuse des accents dans lesquels se traduit sa dévotion envers la Mère de Dieu... C'est à lui que, de nos jours, l'Église romaine a cru devoir emprunter, pour l'office tout dogmatique du 8 décembre, ces belles leçons du second nocturne, sous le couvert du nom vénéré de Jérôme, etc. » Conclusion : « théologien admirable, demeuré à peu près inconnu depuis douze cents ans. » Dom G. MORIN : *De la besogne pour les jeunes, in Revue d'histoire ecclésiastique.* 1905, pp. 336-337 ; et *Le CONFLICTUS d'Ambroise Autpert, in Revue bénédictine.* 1910, p. 204 sq.

Il y aurait, ce nous semble, principalement deux pistes à suivre pour remon-

noirs et blancs s'exerçait et s'affinait dans la méditation des thèmes que leur apportait le « saint office » (1). Il existe d'ailleurs

ter jusqu'aux origines de la courbe ascendante de la spiritualité médiévale (nous disons : *principalement* ; parce que, à côté des phénomènes en série, existent les cas sporadiques. Il faudrait étudier, en général, le ton des homélies, le ton de la piété, le ton de la « causerie » du chrétien avec son Dieu : mille symptômes à saisir) : 1° La piste de la dévotion (*sensu lato*) au Sacré-Cœur. Cf. J. V. Bainvel : *La dévotion au Sacré-Cœur*, 3e éd. 1911 ; *idem, Études*, 1911, t. II, p. 585 sq.; et, parmi les nombreuses publications antérieures, *La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus dans l'Ordre de Saint-Benoît*, (non signé) *in Revue bénédictine*, 1885-1886, p. 202, sq. On rencontrerait, entre autres noms, ceux du vénérable Bède et de saint Grégoire le Grand : « per foramina autem petrae, vulnera manuum et pedum Christi, etc... Quasi columba in foraminibus, sic simplex anima in vulneribus nutrimentum quo convalescat inveniet ». *In cant. cantic.* cap. II. Migne P. L. t. LXXIX, c. 490. Ce passage serait intéressant pour J. V. Bainvel (pp. 181-183 de son ouvrage). 2° La piste de la dévotion à Marie. En amont des bons vieux moines que nous avons cités, ou surtout omis (texte et notes précédentes), on aboutirait à saint Venance Fortunat (vie siècle). C'est à celui-ci en effet qu'Ulysse Chevalier croit pouvoir conserver, conformément à la tradition, la paternité de l' « *Ave Maris stella* ». *Repertorium hymnolog.*, I, 112. La piété chrétienne aurait ainsi « osé » auprès de la Mère de Jésus, qui est aussi la « maman d'en haut » des hommes, ses premiers mots de filiale et tendre affection. Mais, n'y avait-il pas eu bien des balbutiements antérieurs ? — Nos énumérations n'ont rien de limitatif ; et notre attitude, nous le répétons, est celle d'un inérudit conscient. *Memor sis conditionis tuæ* ! Rien ne nous paraît plus redoutable pour le bon renom de la science catholique, et surtout pour la cause de la vérité, que les excès de bravoure...

Nous avons rendu hommage ailleurs (*Revue Bénédictine*, oct. 1912, c. r., pp. 486-492) aux qualités et au loyal désir d'impartialité du manuel *Christus*. Voilà, pourtant dans cet ouvrage (p. 842), un jugement à reviser radicalement : « La piété bénédictine ancienne..... *sociale* (souligné) plutôt qu'individuelle, parce qu'elle est essentiellement *liturgique* (souligné)..... n'opère pas encore la transformation (de la piété) dont nous parlons, etc. » Les auteurs jouent ici de malheur. Leur erreur porte à la fois sur le principe et sur le fait. Comme ils sont plus intéressés que nous à la véracité de jugements auxquels leur ouvrage donne une énorme publicité, ils nous permettront de leur apporter une modeste collaboration bénédictine, pas tout à fait inutile peut-être, pour que toutes les pages de *Christus* s'élèvent à un même niveau de distinction scientifique.

(1) Nous nous doutons bien qu'on cherchera à passer entre les mailles de notre argumentation, en prétendant que les anciens moines psalmodiaient d'un œil — disons, si l'on veut : d'une âme — et « priaient » de l'autre. Pareille allégation prouverait chez son auteur une complète ignorance de ce que fut la spiritualité monacale depuis la Thébaïde jusqu'au xxe siècle. Posons donc sans tarder cet axiome : *Les moines authentiques* — à certaines époques et dans certains milieux désorganisés, il y en a eu de frelatés — *ont toujours eu l'âme formée par leur bréviaire, leur missel, leur graduel et leur antiphonaire*. On voit que nous tenons compte — en seconde ligne — du plain-chant. — Pour les moines primitifs, il faudrait simplifier cette bibliothèque ; quant au chant liturgique, il se pratiquait dans la Thébaïde.

La raison de cette vérité de fait est très claire : c'est qu'on ne récite pas impunément *bien* son office, qu'on ne chante pas impunément *bien* la messe conventuelle, qu'on n'écoute pas impunément *bien* les confidences du symbolisme cultuel, qu'on ne s'acquitte pas impunément *bien* de la liturgie. — Cf. *infra*, *sommaire*, c. xv, xvi et xx.

un grand fait ou plutôt une série de grands faits dans lesquels s'est réalisée d'une façon saisissante, à notre avis (1), la synthèse des deux tendances qui paraissaient se disputer l'âme médiévale : la prédilection pour les objets matériels du culte et les gages sensibles du surnaturel ; la dévotion attendrie et agissante à la personne, au visage, à la passion, aux plaies de Jésus. Ce fait ou ces faits sont les croisades. Or la liturgie a été manifestement de connivence avec ce grand mouvement et a travaillé à cette synthèse (2) : son souffle enthousiaste a contribué à soulever dans les âmes *cet amour ardent et palpitant* de l'humanité du Christ qui, se traduisant en dévouement guerrier, devait lancer les générations de nos pères à la conquête de *ces reliques* — grandes entre toutes les reliques chères à la liturgie — les reliques du Christ, la « terre sainte » que le Christ a foulée, le « saint sépulcre » dans lequel le Christ s'est couché. Le XIIIe siècle qui fermait l'ère des croisades ne rompit pas l'harmonie qui avait régné jusque-là entre la prière sociale et la prière individuelle, ne suscita pas un antagonisme entre le devoir rituel et la prière privée (3). Au XIIIe et au XIVe siècles, l'ordre de saint François et surtout celui de saint Dominique (4) vécurent d'une vie liturgique fervente. Le peuple

(1) L'idée que nous allons exprimer (synthèse de la religion « intérieure » et de la religion « extérieure » du moyen âge, opérée lors des pèlerinages en Terre-Sainte, puis des croisades, est-elle banale ? Peut-être aux yeux d'un historien de profession. Toujours est-il qu'elle s'est révélée à nous au cours de notre travail.

Dans la synthèse citée nous apercevons le développement réel du rythme cher aux écoles néo-platoniciennes : ἕνωσις, πρόοδος, ἐπιστροφή. La terminologie que nous adoptons est celle de Jamblique ; quant à la conception elle appartenait intégralement à Plotin, ἕν, νοῦς, ἐπιστροφή — sous réserve, bien entendu, des influences que le dit Plotin a *pu* subir (on ne saura jamais le fin mot de l'énigme) de la part du christianisme, dans cette ville d'Alexandrie où l'idée des processions divines « flottait » dans l'air, au IIIe siècle. — Cf. *infra*, *sommaire*, chap. XXI, sect. VII, note.

(2) Les noms de plusieurs grands moines sont mêlés à l'histoire des croisades. C'est Grégoire VII qui les conçoit. C'est Urbain II qui les lance. C'est saint Bernard qui prêche l'une d'elles. Et, au XIVe siècle. Urbain V veut les continuer.

(3) Néanmoins on doit relever dès cette époque certains symptômes — ne forçons cependant pas la note — de « descente » de la liturgie. Cf. *infra*, *Sommaire*, c. VII.

(4) Saint Dominique avait un zèle remarquable pour la liturgie. Mais il jugeait que, chez les moines clunisiens, la psalmodie occupait un nombre d'heures excessif. Si saint Benoît était revenu en ce monde, il eût été exactement du même avis.

Tout en mettant *par l'estime* et plus ou moins *par la pratique* le culte divin et la prière liturgique à la base de la vie et de la sanctification religieuses, les

chrétien tout entier continuait à s'intéresser aux choses du culte, à en connaître bien des détails (1), à suivre le mouvement du calendrier religieux, à saluer le retour des fêtes religieuses, à laisser la liturgie exercer une influence très profonde — et, du point de vue chrétien, très bienfaisante — sur les mœurs publiques et privées. C'est la liturgie — alliée d'ailleurs en cela aux autres institutions de l'Église, mais ancrée plus intimement qu'elles dans le cœur des fidèles — qui, jusque dans le XIVe siècle, a conservé un sens à ce mot qui, tout de même, fut grand parce qu'il représenta un idéal et symbolisa une foi et un dévouement : la chrétienté (2).

Le lecteur est maintenant au courant des motifs et de l'idée maîtresse dont notre travail va s'inspirer.

Nous trouvons la liturgie radicalement ignorée du protestantisme et méconnue par lui (3), généralement frustrée par les hiérologues catholiques de la place à laquelle elle a droit dans l'économie du catholicisme ; et, par suite, le champ de l'expérience religieuse catholique rétréci et privé d'une partie des rayons (4) qui doivent l'ensoleiller. Ce n'est pas au nom d'une méthode de piété vénérable, c'est *au nom de la science de la vie catholique, au nom de la biologie spirituelle du catholicisme* que nous protestons.

Il serait prématuré, par rapport à bien des esprits, d'aborder immédiatement l'analyse des expériences religieuses auxquelles la liturgie donne lieu. En géodésie, l'exploration générale du terrain et la détermination des postes d'observation doit précéder l'ère des mesures de précision au théodolite. Remettant

Dominicains ont d'ailleurs à jouer dans l'Église un rôle tout différent de celui des moines. De chaque Ordre il faut dire : *Sint quod sunt*. Cf. R. P. Jacquin, O. P. *Le Frère Prêcheur autrefois et aujourd'hui*. 1911, p. 155 sq. ; R. P. Montagne, O. P. *Le Frère Prêcheur*, *in Revue de philos. L'expér. relig. dans le catholic.* 1re série, 1912, pp. 325-326 : beau passage à relire.

(1) Aujourd'hui encore, on rencontre en Italie beaucoup de laïcs qui savent par cœur et citent à propos, dans une conversation, des textes d'antiennes.

(2) Mais allons tout de suite au devant d'une objection : « Qu'est-ce que la *vie chrétienne* a perdu, nous dira-t-on, depuis qu'elle a perdu la liturgie ? » — Ce qu'elle a perdu, hélas ! L'histoire, qui vient de nous fournir une preuve, nous fournira une contre-épreuve. Cf. *infra*, *Sommaire*, c. XIV, sect. III, et ch. XXI.

(3) Exception faite, bien entendu, des anglicans de la *high church*.

(4) Notre langage prouve que nous ne songeons nullement à mettre la liturgie là où elle n'a que faire ; nous voulons seulement lui rendre ce qui lui appartient.

de même à d'autres ou à d'autres temps le soin de poursuivre les investigations de détail, nous croyons faire œuvre opportune en étudiant d'abord la liturgie en elle-même et dans toute son universalité, en dessinant sa physionomie, en la situant au milieu du catholicisme, en établissant son existence et sa valeur comme principe de vie.

Élargissant donc encore, sciemment, le programme déjà très étendu que la *Revue de Philosophie* nous a tracé, nous nous efforcerons de proposer et d'organiser logiquement dans notre *Sommaire* tous les aspects de la question liturgique. Le point de vue ontologique et théologique sera naturellement rejeté en dernier lieu, comme un aboutissement auquel on ne peut se soustraire, mais sur lequel on ne veut pas s'attarder. Cet essai de synthèse permettra, nous l'espérons, au lecteur d'embrasser du regard la diversité des problèmes que la liturgie soulève dans l'ordre de la hiérologie, de la psychologie, de la sociologie, de l'esthétique, de la mystique et de l'ascèse.

Quant au chapitre que nous devrons tirer du sein de ce *Sommaire* pour nous y attacher de plus près, ce sera précisément celui qui traite de la liturgie en tant qu'objet : non pas sans doute en tant qu'objet dogmatique et absolu, mais en tant qu'objet relatif aux âmes, en tant que *source et cause de vie religieuse*.

*
* *

Quelques éclaircissements sont encore ici nécessaires, au sujet de l'attitude que nous garderons à l'égard de la foi et des données du dogme.

On ne songera évidemment pas à demander place dans un recueil de philosophie pour des considérations dogmatiques prises en elles-mêmes, moins encore pour des développements théologiques, éthiques ou juridiques, présentés sous forme de déductions scolastiques.

Mais, ce point acquis, une difficulté de méthode subsiste. La question est de savoir si, pour parler avec précision, sérieux et profit scientifique des expériences ressortissantes à une religion dogmatisante, on peut faire abstraction des croyances positives que cette religion impose.

D'un tel effort d'abstraction sont totalement dispensés ceux qui dissertent sur l'expérience religieuse telle qu'elle se rencontre dans le protestantisme libéral ou le mysticisme panthéiste. Là, en effet, le sac de la croyance étant déjà complètement plat, il n'y a plus à le vider. Mais le problème renaîtrait pour qui voudrait étudier la psychologie religieuse de Luther : car, comment analyser les états et les drames d'âme, les émotions consolantes ou terrifiantes du réformateur, si l'on ne tenait pas compte des articles de son *credo*, la divinité du Christ, la corruption de la nature, la foi qui justifie, le diable, etc.? Ce problème n'est étranger, à vrai dire, à aucune religion définie, pas plus au polythéisme olympien de la Grèce classique qu'aux cérémonies d'initiation aux mystères d'Isis et de Mithra, pas plus au culte des Baals chaldéens qu'aux croyances et aux pratiques de ces primitifs chez lesquels un vestige de monothéisme s'allie aux plus grossières superstitions. Mais, très mollement posé dans les religions mythologiques, où le mythe ne fait guère que captiver les imaginations sans vraiment entamer les cœurs (1), il s'affirme avec une extrême acuité dans une religion qui, comme le catholicisme, établit les liens les plus intimes entre le dogme et la piété et enfonce les articles de foi jusqu'aux sources mêmes du vouloir et de la sensibilité.

Quelle parité établir, nous le demandons, entre les impressions de qui, venant à la cène, ne voit dans le pain eucharistique qu'un symbole commémoratif, et de qui répète de toute sa foi devant l'hostie le vers de saint Thomas d'Aquin : *Jesu quem velatum nunc aspicio?* Comment identifier le plaisir de dilettante qu'éprouve l'incroyant à écouter le chant pathétique de la Passion, tel qu'il s'exécute dans nos églises, le dimanche des Rameaux et le Vendredi Saint, et les émotions que ressent le croyant dans le cœur duquel retentissent douloureusement les outrages et les violences faits à celui qu'il regarde

(1) Cf. P. Decharme, *Mythologie de la Grèce antique*, pp. vii, viii, 28-37. Cet auteur semble porté à présenter comme trop patente l'inclination latente qu'avait la Grèce au monothéisme. P. J.-M. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, 2e éd. *Introd.* — André Lang, *Mythes, Cultes et religions*, trad. p. 307, et Robertson Smith, *apud* Mgr Le Roy, *La religion des primitifs*, pp. 329, 330. — F. B. Jevons, *The idea of God in early religions, passim.* — R P. G. Schmidt, *L'Origine de l'idée de Dieu, 1re partie, passim.*

comme un Dieu, comme son Dieu, comme son Rédempteur ? Seront-ce des échos semblables en qualité et en intensité qu'éveillera dans l'âme de l'un et de l'autre le cri d'amour et de détresse poussé vers la croix : *O crux, ave, spes unica ?* Pense-t-on que la fête de la Toussaint et la Commémoration des fidèles trépassés feront naître les mêmes sentiments, les mêmes espoirs, les mêmes compassions chez l'homme pour qui la Jérusalem céleste et le Purgatoire ne sont que des visions de rêve, et chez celui qui célèbre avec une entière conviction la communion de l'Église triomphante, de l'Église souffrante et de l'Église militante ? — Est-il vraiment besoin d'insister ?

D'où nous concluons qu'on commet une grave erreur en effaçant de la classification des faits religieux certaines distinctions nécessaires. Il était utile, très utile même, de prouver *a posteriori* que le sentiment religieux présente un fond commun chez tous les hommes et de porter, comme l'a entrepris W. James, le problème religieux sur le terrain de la psychologie générale. Il est antiscientifique au premier chef de réduire au même dénominateur, comme l'a tenté le même James, tous les genres d'expérience religieuse, quelle qu'en soit la formalité. Le naturaliste le plus dévoué à la cause de l'évolution fait-il abstraction dans ses monographies ou ses études comparées — à moins qu'il ne s'appelle Hæckel — des caractères des espèces ? De même, à introduire l'idée de la « neutralité » dans le domaine de la phénoménologie religieuse, on n'obtient qu'une duperie : les faits que l'on décrit sont si bien « neutralisés » qu'ils en perdent leur signification scientifique. Or, si l'expérience religieuse catholique, prise dans toute sa généralité, est ainsi contrainte, en vertu de ses attaches avec le dogme, de revendiquer certains traits distinctifs, une pareille nécessité s'impose plus encore à cette catégorie d'expériences qui relève de la liturgie. Dans ce champ spécial, en effet, se révèle avec une insistance particulière le lien qui existe entre la vie affective et les thèmes de pensée. La prière vocale, les actions et les symboles cultuels tracent et distribuent aux âmes les dessins précis sur lesquels celles-ci brodent leurs émotions et d'après lesquels elles adoptent leurs attitudes spirituelles. En vérité, il suffit d'un instant

de réflexion pour s'apercevoir que, s'il est relativement aisé d'envisager les *états mystiques* d'un point de vue purement subjectif, il est radicalement impossible de traiter *de l'expérience religieuse catholique en liturgie* en taisant le donné objectif, — pour cette raison évidente que la liturgie se compose de manifestations extérieures essentiellement *signifiantes,* et que ce qu'il s'agit d'étudier ce sont précisément les réactions internes de l'âme à ces signes *en tant que compris et admis.* On n'exagère donc pas en disant que vouloir disserter sur la vie intime du catholicisme en matière de culte sans tenir compte des articles du *credo* et des règles rituelles, c'est entreprendre de faire la chimie du potassium et du sodium en leur refusant les propriétés des métaux alcalins.

Ne sommes-nous pas ramenés d'ailleurs à une proposition presque évidente de psychologie ? — Quel est l'unique moyen pour un psychologue d'interpréter la vie consciente d'autrui ? C'est sans nul doute de prendre d'abord pour point de départ ses expériences propres, et de raisonner par déduction, par induction, par similitude et par analogie. C'est ensuite, lorsque cette première base vient à manquer, de tâcher de *s'initier lui-même aux états d'âme du sujet qu'il étudie.* A défaut de cet effort de bonne volonté, on reste *au dehors* du problème vivant, alors qu'il faudrait être *au dedans.* On a raté sa pénétration dans le sphinx. — C'est pareillement un truisme de dire qu'il serait complètement vain de tenter de communiquer à autrui la saveur de certaines expériences psychiques, si on ne le mettait à même de saisir dans toute leur sincérité les conditions que ces expériences supposent et qui seules les rendent et intelligibles et renouvelables.

Mais, demanderez-vous, comment devra se comporter à l'égard de la vie catholique l'observateur qui n'a pas la foi et qui pourtant veut arracher ses secrets à l'expérience ? — Il y a deux choses assurément qu'il ne dépend pas de l'arbitre humain de changer : la première, c'est que, pour goûter intégralement un seul instant de pleine vie catholique, il faudrait vraiment avoir la foi ; la seconde, c'est que l'homme qui vit une religion plus riche peut assez aisément, par un appauvrissement mental volontaire, comprendre les expériences d'une religion plus

pauvre, tandis que l'inverse est impossible. — Conclura-t-on de là que l'écrivain catholique qui retrace les expériences d'âme réalisées au sein de sa religion doit renoncer à se faire entendre de ceux — s'ils consentent à lui prêter attention — qui ne sont pas ses coreligionnaires ? A Dieu ne plaise. C'est qu'à côté des attitudes intégrales et définitives qui résultent de toute notre vie psychique et qu'il n'est pas en notre pouvoir d'adopter *ad nutum*, il y a des attitudes « imparfaites » et provisoires que nous sommes maîtres de prendre à notre gré parce qu'elles ne relèvent que de notre application d'esprit et de notre « bon » vouloir.

Quel est le psychologue duquel, en bien des matières, la curiosité et la probité scientifiques n'obtiennent pas de telles concessions ? Le hiérologue n'hésitera pas à se laisser « assimiler » par l'objet qu'il étudie, si cet objet sont les expériences religieuses du Védisme, de Mazdéisme, du Bouddhisme, de l'Orphisme, des mystères d'Éleusis ou de ceux qui régnaient sur le monde gréco-romain de l'époque impériale. On recueillera les croyances et les rites comme de précieux documents psychologiques, on fera provisoirement taire en soi à leur égard l'esprit critique, on leur accordera cette dose de sympathie sans laquelle il est impossible d' « entrer » dans aucune doctrine — nous la supposons non formellement immorale — qui intéresse le tout de l'homme : bref on se composera, par méthode scientifique, *une façade psychique* d'adorateur du Soma, d'attiseur du feu divin, de bhikkhu nirvâniste, de membre d'une thiase, de myste, de dévot d'Isis ou d'aspirant au taurobole (1). Mais, remarquons-le, avec la façade il faut *un peu de profondeur :* autrement, on n'arriverait pas à « l'intelligence ».

(1) Citons, entre beaucoup d'autres, les ouvrages suivants dans lesquels on peut se faire une idée de l'intérêt psychologique que présentent les expériences religieuses du paganisme : H. OLDENBERG, *Le Bouddha*; L. DE LA VALLÉE-POUSSIN, *Bouddhisme, opinions sur l'histoire de la dogmatique*; du même, un chapitre remarquable sur *l'Inde*, dans *Christus;* R. P. DHORME, *La Religion assyro-babylonienne*; Mgr LE ROY, *La religion des primitifs*; et le *Dictionnaire* DAREMBERG-SAGLIO-POTTIER. Le chapitre court, mais étonnamment plein, que M. André Baudrillart a consacré à la *Religion romaine*, dans le manuel J. BRICOUT : *Où en est l'histoire des religions?* nous paraît un modèle de cette sympathie intelligente qu'il faut apporter à l'étude d'une croyance et d'un culte, quels qu'ils soient.

Que réclamons-nous donc pour le catholicisme, sur le terrain de l'investigation psycholohique ? Le droit commun.

Une certaine sympathie pour l'idéal évangélique, une admiration émue pour la morale du Sermon sur la Montagne, une amitié respectueuse pour la personne de Jésus, quelque estime peut-être pour l'ascèse chrétienne, ce sont là sentiments si simplement « humains » qu'on ose escompter leur présence dans l'âme du savant le plus étranger à nos croyances, simplement parce que ce savant est homme (1). Mais, de lui l'amour de la vérité doit, en face de la psychologie du catholicisme, obtenir autre chose. Il reconnaîtra que l'élément indispensable auquel sont conditionnées les expériences religieuses de l'âme catholique est la foi : non pas une foi fiduciale, mais une foi intellectuelle autant que volontaire, qui se formule en un *credo*. A l'égard de cette foi il adoptera cette attitude d'assentiment *provisoire et hypothétique*, qui, sans emporter le don de sa propre âme, lui permettra du moins d'étudier impartialement, dans leurs relations d'antécédents à conséquents et dans leurs réactions mutuelles, les thèmes de pensée et les ébranlements du sentiment.

De l'attitude que nous avons demandée au lecteur, au nom

(1) Cet espoir est malheureusement quelquefois trompé, puisqu'il y a des gens qui regardent le Christ comme leur ennemi personnel. — Laissant de côté ce cas douloureux, nous observerons encore qu'on ne voit guère le moyen de révéler à un athée l'expérience religieuse catholique. Par exemple, aux yeux de M. Durkheim et de son école, c'est la société qui possède en propre, en face de l'homme, les attitudes caractéristiques et primitives de la Divinité. La société est ce noyau consistant, duquel le travail de la pensée théologique a peu à peu fait germer les hypostases, les panthéons, le Dieu même du monothéisme. La société est donc toute la réalité objective du divin. Le *sacré* est du *social*. Les rites sont de la magie. L'interprétation sociologique mise à part, il ne resterait plus à voir dans la Divinité et l'âme humaine que de pures illusions et créations hallucinatoires. E. Durkheim, *De la définition des phénomènes religieux, Année sociologique*, 1898 ; Hubert et Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice, ibid.* ; Hubert, *Introduction à la traduction française du manuel de Chantepie de la Saussaye*, 1904 ; P. Fontana, *Cours de M. Durkheim à la Sorbonne, Revue de Philosophie*, 1907, vol. X et XI. On devine combien ces messieurs sont bien préparés par leurs études sur le totémisme ou la magie à lire les épîtres de saint Paul ou le *in Joannem* de saint Augustin, ou le *Héraut de l'Amour divin* de sainte Gertrude, ou à comprendre cette expérience qu'est pour nous la messe. M. Bourdeau, qui pourtant n'est pas un croyant, a trouvé, pour caractériser la hiérosophie de M. Durkheim un mot qui restera : « religion de primaires ». *Chronique philosophique du Journal des Débats,* 27 fév. 1912. Bien entendu ce jugement si dur ne s'applique qu'à la *philosophie* de M. Durkheim. Personne ne méconnaît l'importance des documents et travaux sociologiques laborieusement amassés par lui et son école.

de la bonne volonté scientifique, on déduira par un raisonnement facile celle que nous voudrions garder nous-même dans le présent travail.

Tout d'abord les interventions dogmatiques n'y devront être admises que dans la moindre mesure possible. Elles ne paraîtront justifiées que lorsqu'elles apporteront à l'expérience religieuse des données intellectuelles immédiatement utilisables ou fourniront à son sujet des éclaircissements nécessaires. *A fortiori* écartera-t-on toute thèse de théologie. Les termes théologiques dont on ne pourra éviter l'emploi seront ceux de l'Écriture et du catéchisme.

Cependant les expériences et les objets religieux que nous exposerons ne feront pas figure d'un catholicisme diminué et honteux. Nous conserverons aux mots leur sens traditionnel. La prophétie restera une vue sur l'avenir — libre à chacun d'épiloguer sur sa nature. Les actes rituels garderont leur signification spirituelle. Le Christ occupera au milieu de l'histoire la place que la Révélation lui assigne.

Est-ce à dire que, en dépit de tempéraments et de réserves de langage, nous confondrons le point de vue du psychologue et celui du théologien? Non évidemment. Mais, comment préciser les différences? La question devient délicate. — On pourrait chercher à se tirer d'affaire en recourant à une distinction kantienne entre le phénomène et le noumène. On dirait par exemple : le théologien est, par métier, réaliste, objectiviste, métaphysicien ; devant sa pensée, Dieu, la Trinité, l'union hypostatique se présentent toujours comme des « choses en soi », avec lesquelles l'homme soutient la plus réelle des relations. Le psychologue, au contraire, se cantonnera dans le subjectivisme ; s'il invoque, pour interpréter des états d'âme, l'Absolu et l'Éternel, ce sera seulement à titre de *représentations*, sans rien préjuger de la *natura rerum;* il prêtera à ces entités une objectivité toute subjective ; il les affirmera *crues,* mais non *existantes*. — Cette réponse manquerait de sincérité. Un catholique, parlant de l'expérience religieuse telle qu'il la connaît, ne pourrait pas soutenir un tel personnage. Disons donc simplement que la théologie et la psychologie admettent *matériellement* les mêmes choses, les mêmes réalités. Mais, tandis que la première vise toujours le métempirique, la seconde

demeure dans l'ordre expérimental. Prenons un exemple concret : Dans la foi ou la charité le théologien considérera toujours des vertus infuses, dont il possède la définition, dont il sait l'essence et l'origine, sur lesquelles il construit des théories. Tandis que, aux yeux du psychologue, les mêmes mots représentent simplement des faits ou des ensembles de faits subjectifs, et des forces ou des facteurs très importants de la vie religieuse : faits, facteurs et forces dont il ne scrute pas autrement la nature intime.

Précisément parce que la psychologie ne prétend pas épuiser les problèmes qu'elle aborde, elle devra, à un moment donné, céder la parole à des disciplines supérieures. Toute étude de l'expérience religieuse — chez W. James comme chez un croyant — ne peut trouver son couronnement que dans une tentative d'ontologie et de théologie. C'est donc par une consultation de la science sacrée, ainsi que nous avons déjà eu l'occasion de le dire, que nous devrions, si nous étions complet, clore notre esquisse des choses de la liturgie.

On nous permettra un dernier mot — personnel — sur la signification de ce travail, et sur les conditions dans lesquelles il a été entrepris.

Si le *Sommaire* qu'on va lire paraît peu satisfaisant dans son ordonnance et dans son étoffe, on voudra bien se souvenir que, pour le dresser, nous n'avons pas eu la ressource de piller la table des matières d'ouvrages déjà existants (1). Les développements qui le suivent ne sont certainement pas exempts de défectuosités diverses. La critique nous rendra peut-être le service de les signaler.

Éprouvant, nous l'avouons, quelque embarras à livrer à la publicité une genèse plutôt qu'une œuvre, nous ne renonçons pourtant pas au seul but qui nous tient vraiment au cœur : faire penser.

(1) On rencontre, sur la liturgie, de remarquables ouvrages d'érudition, anciens et modernes, des ouvrages de piété, quelques consciencieux manuels, de méticuleux commentaires de rubriques. Mais nous ne croyons pas que le sujet du culte divin ait jamais été traité dans son ensemble philosophiquement.

Si nous faisons tort à quelque auteur, vivant ou trépassé, il pardonnera à notre manque d'information.

II. — SOMMAIRE (1)

PREMIÈRE PARTIE. — LES ORIGINES ET L'HISTOIRE

CHAPITRE PREMIER. — NOTIONS. — DÉFINITIONS NOMINALES. — Rappelons la série logique de concepts fondamentaux : 1. Religion et vertu « naturelle » de religion. 2. Culte intérieur. 3. Culte extérieur. 4. Prière. 5. Liturgie. 6. Rite (comme loi; comme acte). 7. Cérémonie. 8. Offrande et sacrifice. 9. Sacrement (sens analogique, comprenant les lustrations, etc. païennes). 10. Sacerdoce.

Rome et la Grèce (pour le terme : liturgie) nous fournissent l'étymologie de ces mots. Mais ceux-ci ont leurs équivalents, avec des nuances diverses, dans toutes les langues.

CHAPITRE II. — LES BASES ET LES PRÉPARATIONS DE LA LITURGIE CATHOLIQUE DANS L'ORDRE « NATUREL ». — Si on veut comprendre à fond les choses du culte catholique, il faut aller à ces sources lointaines.

Section I. — Dans l'ordre naturel proprement dit : la religion naturelle (qui n'a jamais existé *historiquement*). Son origine individuelle. Son caractère social. Question d'ordre spéculatif ; mais fondamentale.

Section II. — Dans l'ordre naturel improprement dit : le paganisme. Il convient de serrer de près dans les différentes formes du paganisme les conceptions énumérées ci-dessus (chap. I). Non seulement, depuis quelques années, la science comparée des religions verse une foule de pièces nouvelles au dossier de la sociabilité humaine, mais elle apporte à quiconque sait séparer l'or du limon des enseignements d'une philosophie profonde sur *toutes* les questions que soulève la liturgie catholique ; bien mieux — ô paradoxe ! — des « directions » morales, des occasions de corriger des préjugés contre la liturgie, des réflexions « édifiantes ». Beaucoup d'esprits sont actuellement

(1) On trouvera, peut-être, l'appareil de ce sommaire un peu pédantesque. Peu nous importe si l'exposé paraît clair. Les différents chapitres sont *très inégalement développés*. Nous nous sommes attaché aux questions qui nous semblaient présenter l'intérêt le plus immédiat. — Le nombre et la forme des références seront réduits au minimum.

Au lecteur qui voudrait se donner la peine de bien saisir notre pensée (exprimée souvent de façon elliptique), et acquérir ainsi le droit (que nous lui reconnaissons avec empressement !) de nous contredire, nous sommes obligé de demander un acte d'abnégation : c'est de suivre le cheminement de cette pensée à travers l'*Introduction*, le *Sommaire* et le *Chapitre développé*. Car, assurément, si nous nous sommes trompé, c'est tout d'une pièce.

Cf. également, au sujet du caractère de ce travail : c. XIV, p. 756, note 1, 2e alinéa.

frappés de ce que la science comparée des religions besogne sans le vouloir, et même en voulant le contraire, pour l'apologétique du catholicisme. Nous ajouterons qu'elle besogne en particulier pour la liturgie catholique. On pourrait montrer des symptômes de cette dernière influence dans des publications toutes récentes. *A contrario*, la même science comparée nous fait, de jour en jour, juger le vieux rationalisme et le protestantisme plus *exorbitants* (au sens étymologique) par rapport aux besoins de la nature humaine, et plus désuets (1). Exemples à l'appui de la thèse :

1. *Le caractère traditionnel* de la liturgie. Pour saisir combien le mot *tradition* est lourd de signification en matière de croyances et surtout de rites, cf. par ex. : Fustel de Coulanges, *La Cité antique*; Dictionnaire Daremberg-Saglio-Pottier, art. *ritus*, *Arvales*, *Salii*; R. P. Dhorme, *op. c.*; G. Foucart, *La méthode comparative dans l'histoire des religions*; F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain* ; Mgr Le Roy, R. P. Schmidt, F. B. Jevons, *op. op. c. c.*, etc. La tradition, dans le culte, crée nécessairement des coutumes, donc des règles rituelles. **2**. *le sacerdoce* : notions païennes de la continence, voire même de la virginité (prêtresses) sacerdotales, de la cléricature, etc. **3**. *Le sacrifice* : beaucoup de traits épars dans les rites sacrificiels du paganisme nous aident à comprendre le sens du canon de la messe. **4**. *La communion* : plût à Dieu que des personnes de notre connaissance fissent une fois leur « méditation » suivie de « résolution », sur la manière dont les Grecs recevaient, au cours du sacrifice, et mangeaient *socialement* de petites portions des σπλάγχνα, c'est-à-dire de certaines parties intérieures de la victime. Ainsi, elles se corrigeraient de l'habitude de communier hors de la messe ou de prendre l'hostie furtivement, pour s'enfuir aussitôt très loin à l'écart, comme si elles avaient commis un larcin. Le paganisme les ramènerait au christianisme le plus fervent qui ait jamais existé : celui des premiers chrétiens. **5**. *Les temps sacrés et l'année liturgique*. Cf. R. P. Lagrange, *op. c.*; V. Henry, *Le Parsisme*; C. Jullian, art. *feriæ*, *in* dict. Daremberg-Saglio-Pottier : excellentes leçons pour apprendre ce que c'est que *consacrer* (au sens fort) une part du temps à la divinité. **6**. *La prière* : s'instruire à l'école des Chaldéens et même de certains primitifs. **7**. *L'évolution de la liturgie et du rite* : Il est bien prématuré de tenter des généralisations touchant la science comparée des religions. Pourtant, sans trop de témérité, on peut soumettre ces vues à la critique : a) Le premier élément du culte

(1) Comment se peut-il que, dans une séance récente de l'Académie des Sciences Morales (débat relatif à la dépopulation), un homme de la distinction d'esprit de M. A. Ribot ait invoqué contre M. Paul Leroy-Beaulieu les idées de Montesquieu en matière religieuse ? Fustel de Coulanges avait pourtant déjà passé par ce vieux sentier, pour le remettre à neuf, il y a un demi-siècle. Et, depuis lors, combien d'autres !

extérieur paraît être la prière sous une forme élémentaire et le geste d'adoration et d'appel. b) Mais l'offrande et le sacrifice ont tout l'air (en dépit d'exceptions infiniment rares) d'être *à l'origine même* du culte *organisé*. L'évolution de la liturgie se ferait suivant ce schème : « *la liturgie organise le sacrifice et s'organise autour du sacrifice* ». De ce germe, on voit tout sortir. Les règles rituelles tendent toujours à se diversifier et à se fixer. c) Du reste, il n'y a pas deux rituels qui, pour un seul acte, soient identiques dans deux religions différentes ; il n'y a pas deux évolutions identiques. **8.** En dépit de certaines théories sur la magie, on peut affirmer que le *formalisme* n'est jamais primitif. Les cultes païens sont, au moins à certaines époques, des champs d'expérience religieuse du plus haut intérêt. La difficulté est d'obtenir à leur sujet des documents de caractère *psychologique*.

CHAPITRE III. — LES BASES ET LES PRÉPARATIONS DE LA LITURGIE CATHOLIQUE DANS L'ORDRE « SURNATUREL » ANTÉ-CHRÉTIEN. — **1.** Eléments de liturgie biblique anté-mosaïque. **2.** Liturgie mosaïque du temple de Jérusalem, d'après l'Exode, le Lévitique, les Nombres et le Deutéronome. — Veut-on jouir d'un spectacle hiératique admirable par sa beauté, par son symbolisme et par sa signification morale? Qu'on suive cette fête de *l'Expiation* que l'épître aux Hébreux résume en un si prestigieux langage. Les Juifs, qui ont « humilié leurs âmes » dans le cilice et le jeûne, sont prosternés sur le pavé de la cour extérieure du Sanctuaire. Le grand prêtre entre — pour la seule fois de l'année — dans le Saint des Saints et accomplit les aspersions avec le sang des victimes, etc. Pour couronner la longue série des rites expiatoires, il charge le bouc émissaire de toutes les iniquités d'Israël. Le fruit que le peuple juif attendait de l'Expiation était la rémission de leurs péchés. Pense-t-on si, ce jour-là, les Juifs faisaient une « expérience » liturgique de saveur?

CHAPITRE IV. — LA LITURGIE CATHOLIQUE ET LE CHRIST.

Section I. — Question préalable, essentielle. — Le protestantisme et le rationalisme (p. ex. : Renan et Harnack) ne cessent de faire au catholicisme cette **objection** essentielle : « Jésus a fondé l'adoration en esprit et en vérité. Il n'a pas fondé de culte. Rien n'est plus étranger, plus contraire au vrai esprit de l'Évangile qu'un culte extérieur, des rites, etc. » Et, en effet, quel contraste entre la simplicité évangélique et les « institutions » de l'Église! Jésus en crosse et en mitre, et se faisant encenser, n'est-ce pas (Dieu me pardonne !) une mascarade?

La **réponse** est aussi simple que péremptoire : il suffit de réfléchir un moment sur l'idée qu'avait Jésus de sa mission, et sur l'économie de la Rédemption (Jésus doit *d'abord mourir* pour que sa personne soit *ensuite* pleinement révélée et son règne établi sur les âmes; la croix, *prélude* de la messe) pour comprendre que Jésus *ne devait pas* et *ne pouvait pas* établir de son vivant le culte où il serait traité en Fils de

Dieu et en Rédempteur, — tandis qu'il *devait* déposer dans son Église le germe d'un culte, — et que cette Église *devait* et *ne pouvait pas ne pas* développer et organiser ce culte.

Section II. — Question de fait. — Jésus a-t-il déposé dans l'Église le germe de notre liturgie ? — Il a légué à ses disciples la cène, le baptême, le pouvoir des clefs, le *Pater noster*, et l'habitude de lire les livres du canon juif et de prier comme on le pratiquait dans les synagogues. Et, tout autre argument (Écriture, théologie) mis à part, il est dans la logique des faits qu'il leur ait laissé d'autres rites. L'Église possède donc dès l'origine le grain de sénevé qui deviendra l'arbre immense de la liturgie. Cf. Duchesne, *Origines du culte chrétien* ; Dom Cabrol, *Les Origines liturgiques*. M. Loisy écrit : « (Le Christianisme) fut, et dès son origine, le culte le plus vivant qui se puisse imaginer... Le rite (est alors pleinement) véhicule de l'Esprit et moyen de vie divine. » *L'Évangile et l'Église*, chap. v, *le culte catholique*, pp. 183, 184. Ce chapitre réfute, on ne peut mieux, Harnack et les préjugés fondamentaux courants contre le culte extérieur. On y trouve malheureusement un grand nombre d'assertions historiquement et théologiquement inacceptables.

CHAPITRE V. — DÉFINITIONS RÉELLES ET PRINCIPES.

Section I. — C'est le moment de préciser, du point de vue **catholique**, sans toutefois y mettre de théologie proprement dite, les notions esquissées dans le chapitre I : vertu de religion, culte intérieur et extérieur, liturgie, etc.

La liturgie se définit, « le culte extérieur que l'Église rend à Dieu » (1).

On peut écrire l'équation : $\frac{\text{culte extérieur}}{\text{culte intérieur}} = \frac{\text{corps}}{\text{âme}}$. On sait ce que devient le corps quand l'âme est partie : un résidu qui n'est plus *in specie humana*. On saura donc ce qui reste de la liturgie, quand le culte intérieur ne l'anime pas : séparée de celui-ci, elle n'est plus *in specie religionis*.

La liturgie se compose de prières vocales, d'actions extérieures et de symboles. Elle se divise en trois parties : la liturgie *sacrificielle* ; la liturgie *sacramentelle* ; la liturgie de la louange ou *épénique* (2).

(1) Plusieurs définitions de la liturgie ont cours. Celle-ci seule nous semble conforme aux règles de la logique. — L'épithète *extérieur* doit y figurer nécessairement. On distingue un culte *intérieur* et un culte *extérieur*. L'expression « liturgie intérieure » n'aurait aucun sens.

Dans la définition donnée, chaque terme est pris avec sa valeur formelle. Ainsi, « Église » signifie : « Église en tant qu'Église. »

(2) Jamais néologisme n'a été plus légitime. M. Étienne Lamy expliquait excellemment, l'an dernier, à nos cousins du Canada que « la langue française pratique la pauvreté volontaire ». C'est fort bien dit. Mais autre chose est la pauvreté et autre chose est le dénuement.

Section II. — La liturgie a les **caractères essentiels suivants :** **1.** Elle est formellement *sociale* ; donc elle suppose l'intervention active de la hiérarchie sacerdotale. Il est essentiel au prêtre catholique d'être une *personne publique* et d'accomplir, en vertu de son sacerdoce, des *actes publics*, alors même que ses actes cultuels n'auraient pas de témoin. Pour les fidèles, la liturgie est donc une chose *commune*. La prière liturgique affecte constamment la forme *collective* (*nos*, *nobis*, etc.). Il faut comprendre, une bonne fois, que la messe basse, célébrée par un prêtre, sans diacre ni sous-diacre, et dépouillée de plusieurs prières et de nombreuses cérémonies, est un rite *diminué*, bien qu'évidemment son essence soit indemne. De même, l'office du bréviaire est créé pour la récitation commune et affirme par une foule de détails son caractère social. **2.** Elle a cette *universalité de fait* que possède l'Église. **3.** Elle est *traditionnelle*. **4.** Elle est *officielle*, c'est-à-dire formellement appuyée sur l'*autorité* de l'Église et réglée par elle. Cf. des développements sur ces questions : Dom L. BEAUDUIN, *Semaine liturgique de Maredsous*, 1912, p. 124 sq.

On pressent l'influence considérable que ces caractères exercent sur l'expérience religieuse en liturgie : par la *conscience* que le prêtre et le fidèle ont d'eux.

CHAPITRE VI. — LE DÉVELOPPEMENT DE LA LITURGIE CATHOLIQUE. — L'existence d'un tel développement est nécessaire du moment que l'Église est une société visible et vivante. La liturgie a accompli tous ses progrès « *en organisant l'immolation mystique de la messe et en s'organisant autour de la messe* ». Cf. *supra*, chapitre II, sect. II. **7.** Nous renvoyons aux auteurs cités, Mgr DUCHESNE, Dom CABROL, et à Dom BÄUMER, *Histoire du Bréviaire* et Mgr BATIFFOL, *Histoire du Bréviaire Romain*, pour suivre cette évolution (diverses familles liturgiques, progrès littéraires et rituels, etc.). A partir du Xe siècle et même du IXe, en Occident, « le livre de la prière de l'Église catholique est composé jusqu'à sa dernière feuille. » (D. Cabrol, p. 93). Mais, bien entendu, la liturgie continuera de subir, le long des siècles, certaines modifications secondaires (nouveaux rites, nouvelles fêtes, nouvelles « dévotions »).

Une seule remarque au sujet des origines : Les liturgies païennes ont présenté dans leurs rites des analogies frappantes avec les formes du culte juif. Le christianisme paraît devoir aux cultes païens l'usage de l'eau lustrale, de l'encens, des lampes, des ex-voto dans les sanctuaires, le symbolisme du feu nouveau, certaines attitudes de respect et de prière, l'occasion de quelques fêtes, enfin la cérémonie des processions qui, ne pouvant se réclamer du judaïsme, a évidemment une origine païenne. Cf. H. DELEHAYE, S. J. *Les légendes hagiographiques* ; P. VIREY, *La religion de l'ancienne Égypte*. On est heureux de saluer l'esprit tolérant et vraiment « humain » de l'Église qui recueille, malgré leur passé équivoque, des usages capables de servir d'*expression naturelle* au sentiment religieux. L'adoption de pratiques extérieu-

res, par elles-mêmes très innocentes, n'implique aucune transaction avec le polythéisme.

CHAPITRE VII. — LE ROLE HISTORIQUE DE LA LITURGIE DANS LA VIE DU CATHOLICISME JUSQU'AU XVIe SIÈCLE. — (Ce chapitre devrait évidemment être divisé en plusieurs).

Section I. — La période de « prospérité » de la liturgie dure des origines au XIIe/XIIIe siècle. Nous avons cherché à donner une idée du rôle que la liturgie a joué dans la piété catholique pendant cette période si pleine de transformations et même de convulsions politiques et sociales. Cf. p. 700 sq.

Section II. — Avec le XIIIe siècle se marque, avec le XIVe et le XVe s'accélère le déclin de la liturgie comme force vitale du catholicisme. Causes multiples de ce déclin, parmi lesquelles : **1.** La guerre faite par les juristes à l'esprit chrétien ; la lutte de l'État contre l'Église. **2.** La décadence des monastères bénédictins, dès la deuxième moitié du XIIe siècle, décadence qui s'aggrave au XIIIe et au XIVe, bien que d'assez nombreuses abbayes restent fidèles à leur mission de prière. **3.** Décadence de l'esprit paroissial, cette condition nécessaire à la vie liturgique. Cf. Dom L. Beauduin. *L'Esprit paroissial autrefois et aujourd'hui, in Questions liturgiques*, 1912. **4.** Décadence du clergé à tous les degrés de la hiérarchie. La liturgie devient formaliste et vide. Le peuple, délaissé par ses pasteurs, est de plus en plus ignorant, et se réfugie dans des dévotions diverses. **5.** Malheurs des temps, scandales, grand schisme. **6.** Mouvements hérétiques dès le XIIe siècle ; puis, mouvements précurseurs du protestantisme : Huss, Wyclef. **7.** D'une façon générale les âmes inclinent vers un mysticisme individualiste qui rompt avec l'ancienne piété traditionnelle (1).

Section III. — Le mouvement de la Renaissance, partiellement contenu par l'Église, ne conduit qu'une minorité d'intellectuels à l'incroyance com-

(1) Il semble que les *Livres d'Heures* manuscrits, du XIVe et du XVe siècle, et imprimés, du XVIe, comptent parmi les documents les plus caractéristiques de la vie spirituelle de nos ancêtres (au moins pour ce qui concerne les classes les plus élevées de la société), durant la longue *période de transition* qui conduit de la piété antique à la piété moderne. Voici ce que contenait ordinairement un de ces livres : 1. Le calendrier. 2. Extraits des quatre évangélistes. 3. Oraisons. 4. Heures de la Vierge. 5. Heures de la Croix. 6. Heures du Saint-Esprit. 7. Les sept psaumes pénitentiaux. 8. Litanies. 9. Vigiles des Morts. 10. Les quinze joies Notre-Dame. 11. Suffrages des Saints. Paul Lacombe : *Catalogue de Livres d'Heures, etc.* Introduction p. XX. Aux yeux du bibliographe, les livres d'Heures se confondent presque avec les missels et les bréviaires. Aux yeux de qui étudie la spiritualité d'une époque, ils en diffèrent grandement. Par la matière, il est vrai, ces livres ont certains rapports avec les livres liturgiques. Mais la manière dont cette matière est distribuée est presque sans relation avec la liturgie. En un mot, les livres d'Heures *dérivent* de la liturgie, mais placent les âmes *en dehors du courant* de la liturgie.

plète et au naturalisme. Il développe pourtant une atmosphère d'impiété et d'individualisme. Si l'impiété s'oppose à la substance même de la foi, l'individualisme combat spécialement l'esprit de la liturgie.

D'ailleurs, un grand nombre d'humanistes (ou d'hommes frottés d'humanisme) chrétiens, trop épris de style classique et trop dépris d'esprit de prière, ne cachent pas le dégoût que leur inspire la langue — il est vrai singulièrement fruste et même souvent barbare (1) — de la liturgie. De là des tentatives pour remanier le bréviaire, pour introduire dans sa forme une correction élégante, voire une rhétorique, qui affadit la prière de l'Église (2).

Conclusion. — On peut dire que, au XVe et au XVIe siècle, *la liturgie avait besoin d'une restauration complète, comme force catholique.* — Nous allons voir, dans les chapitres suivants (VIII, IX, X), que des influences très diverses ont empêché cette œuvre de s'accomplir, malgré le réveil de la vitalité catholique.

CHAPITRE VIII. — LA LITURGIE ET LES FORMES NON CATHOLIQUES DU CHRISTIANISME, DEPUIS LE XVIe SIÈCLE.

Section I. — La liturgie et le protestantisme. — La cause de l'inimitié radicale du protestantisme contre la liturgie a été indiquée précédemment (p. 694 sq.). Cette inimitié s'est développée sous de nombreux aspects : individualisme, antidogmatisme, négation de la tradition, négation des œuvres, y compris celle du culte, primat du sentiment, subjectivisme. Entre l'esprit de la Réforme et celui de la liturgie, il y a opposition sur tous les points (3).

Ajoutons que, logiques avec elles-mêmes, les guerres de religion du XVIe siècle détruisirent une foule d'églises et de monastères, c'est-à-dire de maisons de la liturgie (4).

Section II. — La liturgie et le jansénisme. — Avec son esprit de crainte, sa sourde révolte contre l'Eglise et sa manière d'éloigner les fidèles des sacrements, le jansénisme a été un adversaire de la liturgie. De plus, il a tendu à rompre, au profit de l'élément affectif, l'équilibre que la liturgie maintient, dans la vie de piété, entre la pensée et l'émotion. La grâce et la « sainte délectation » semblent, chez les jansénistes, s'identifier ; la grâce et la sécheresse s'exclure.

(1) Ce dernier qualificatif n'est pleinement mérité que par la version des psaumes de la Vulgate. La liturgie a par ailleurs des pièces de très belle latinité.

(2) Les essais effectifs de transformation datent tout au moins du pontificat de Léon X, s'ils ne sont pas antérieurs. Cf. BATIFFOL, *op. c.*, ch. V.

(3) Cf. Thalhofer und Ebner, *Handbuch der Katolischen Liturgik*. Ersten Bandes erste Abtheilung, § XVIII.

(4) « Incenderunt igni Sanctuarium tuum : in terra polluerunt tabernaculum nominis tui. Dixerunt... : quiescere faciamus omnes dies festos Dei a terra. » Ps. LXXIII, 7-8.

Section III. — La liturgie et le quiétisme. — La fausse mystique est ennemie de la liturgie, et parce qu'elle « débride » la sensibilité, et parce qu'elle vise, comme le protestantisme, à éliminer les intermédiaires entre l'âme et Dieu.

CHAPITRE IX. — LA LITURGIE ET LA PENSÉE PHILOSOPHIQUE DEPUIS LE XVIe SIÈCLE. — L'influence profonde que l'esprit de la Réforme a exercée sur la lignée des penseurs qui va de Descartes à M. Bergson n'a pas besoin d'être démontrée. Descartes n'a pas, que nous sachions, prononcé un seul mot défavorable à la liturgie ; il a même du se garder soigneusement de toute imprudence de ce genre. Mais sa méthode (la table rase) et sa psychologie (dualisme) sont des ennemies, au moins latentes, du culte traditionnel et extérieur. Leibniz avait trop conservé le sens de la tradition et était trop intelligemment éclectique pour ne pas marquer au culte une certaine sympathie. Nous nous dispenserons d'insister sur l'acharnement anticatholique et anticultuel des Encyclopédistes.

J.-J Rousseau est le confluent tumultueux de deux courants violents, troubles et — si l'on remonte à leurs origines — contraires : celui de l'individualisme sentimental du protestantisme ; celui de l'individualisme naturaliste de la Renaissance païenne. De cette dernière provenance, il tire l'idée fondamentale (combien anti-luthérienne !) de toutes ses théories philosophiques et pédagogiques : le dogme de l'excellence de la nature. A la première, on rattacherait sa conception des choses religieuses et morales : Dieu, sensible au cœur ; la morale, donnée instinctive ; les intermédiaires, supprimés entre l'âme et Dieu. Toute son œuvre présente une unité saisissante. Mais c'est dans sa philosophie sociale qu'éclate le plus puissamment son originalité. Il est foncièrement anti-traditionaliste (1) ; il est en état d'insurrection permanente contre les supériorités sociales, l'autorité et la loi ; il est l'iconoclaste forcené de tous les cadres sociaux et légaux. Qu'on s'étonne après cela qu'il ait des diatribes contre la religion-devoir et *des moqueries pour le culte extérieur, le sacerdoce, les rites, le calendrier ecclésiastique*, etc.

Conséquent avec sa théorie de la Raison pratique et de l'autonomie de la volonté, Kant subordonne entièrement la religion à la morale, et rêve d'une société religieuse qui n'aurait d'autre constitution que la loi du devoir. Par condescendance pour les préjugés courants, il supporte encore provisoirement une Église qui s'appuie sur une « foi historique », et qui ait des dogmes, des livres sacrés, un culte extérieur. Mais les propositions dogmatiques ne sont recevables que comme symboles de valeurs rationnelles et morales ; la fréquentation du temple ne se justifie que comme un exercice social d'édification mutuelle ; *le culte, avec ses ministres et ses symboles*

(1) Quand donc l'usage nous accordera-t-il le mot *traditioniste*, pour rendre une idée que les mots *traditionnel* et *traditionaliste* sont également inaptes à traduire ?

matériels, doivent être graduellement éliminés, comme vestiges d'une mentalité inférieure ; si la foi historique et l'autorité venaient à dominer, la *liturgie ne serait plus qu'une sorte de fétichisme.*

Sa théorie de l'évolution naturelle et de l'inconnaissable ne permet guère à H. SPENCER que des idées bien mesquines sur tout ce qui touche la religion. Il subit d'ailleurs fortement l'influence du moralisme de Kant. A ses yeux l'élément rituel diminue dans le culte quand l'élément éthique augmente.

Le pragmatisme anti-intellectualiste, l'empirisme nuancé d'illuminisme, l'individualisme religieux intransigeant de W. JAMES lui rendent la liturgie inintelligible comme valeur religieuse. La théorie de l'*intuition* bergsonienne comporte une sorte de contact avec le mystère du réel, au moyen de symboles, un effort pour atteindre, à travers les symboles, la réalité intégrale sous-jacente aux symboles. Si on se laissait prendre à la sonorité de certains mots, on prêterait à la « philosophie nouvelle » quelques velléités de sympathie pour une religion à mystères et pour le symbolisme cultuel. Mais le terme de symbolisme dissimule, dans la doctrine de M. BERGSON, de singulières embuscades. Ces embuscades, M. E. LE ROY se charge, par de franches déclarations, de les démasquer. Le dogme, à son avis, n'est pas une « valeur de vérité », mais seulement une « valeur de vie ». S'il a une signification intellectuelle, celle-ci est négative ; sa portée essentielle est pratique. Le dogme sert à régler des attitudes. Hormis cela, il est inutile, infécond. D'où nous serions en droit de conclure — si le pragmatisme ne jouissait, à l'égard de la logique, du privilège de l'exemption — que le culte tendrait à ne plus être qu'une pantomime accomplie avec toute la sincérité, la conviction et le sérieux dont ce genre d'exercice est susceptible. Une philosophie pragmatiste, anti-intellectualiste, voluntariste, subjectiviste, foncièrement individualiste et encline au panthéisme est, qu'elle le veuille ou non, destructive de tout ce dont vit la liturgie.

M. BOUTROUX, dans la préface qu'il a donnée à l'*Expérience Religieuse* de W. JAMES, fait une déclaration intéressante sur sa conception de la religion : « En quel sens convient-il de voir, dans l'expérience religieuse individuelle, le point de départ et le fond des religions ?... La religion est-elle, par-dessus tout, un phénomène individuel, ou est-elle le retentissement, dans l'âme individuelle, d'une vie interne commune, d'une certaine nature, qui s'établit dans une société d'hommes ? » La formule aurait besoin d'une glose : n'importe, on y entend un son de cloche qui ne peut que plaire à la liturgie.

Quelques discours récents de M. M. BARRÈS indiquent très nettement que sa sollicitude pour nos églises — même pour les plus humbles églises de village — a moins pour objet les pierres mortes du temple, que les pierres vivantes de la cité mystique. Il s'intéresse donc en penseur à ce qui se fait dans le sanctuaire : on peut présumer sans témérité que ses inclinations de philosophe, d'artiste et d'homme d'action vont plutôt à la vieille liturgie, dix fois ancestrale, mais toujours jeune et génératrice de jeunesse, qu'aux

petites dévotions nées d'hier, languissantes aujourd'hui, fanées demain. Hélas ! pourquoi faut-il que M. Barrès n'aperçoive encore la vie du catholicisme que du dehors ?

Auguste Comte, « social » jusqu'au paradoxe, a des instincts cultuels remarquables et même une vocation de grand prêtre (culte du Grand Être, du Grand Fétiche et du Grand Milieu) ; malheureusement, il est athée. Le « réalisme social » de M. Durkheim et de ses disciples ne l'est pas moins. Sur le terrain social se sont rencontrées et parfois alliées, au xixe et au xxe siècles, deux forces contraires, mais également opposées à l'individualisme protestant et révolutionnaire : le positivisme sociologique et le catholicisme. Si l'on envisage le fait spécialement du point de vue de la liturgie, on remarquera que le *Catéchisme positiviste* (1852) et le *Système de politique positive* (1852-1854) apparaissent très longtemps après le *Génie du Christianisme* et à peu près au temps des *Institutions liturgiques* (1840-1851) (1) de Dom Guéranger. De même, il y a un gué logique entre les tendances des sociologues contemporains et le mouvement de renaissance liturgique, qui se manifeste depuis une dizaine d'années. Enfin, il existe une harmonie remarquable entre la sociologie et la science comparée des religions qui, depuis un quart de siècle, occupe tant d'érudits et d'observateurs. Nous avons souligné les services que cette nouvelle science est appelée à rendre à la liturgie catholique. Cf. *supra*, chap. ii, section ii.

CHAPITRE X. — LA LITURGIE ET LES INFLUENCES AVEC LESQUELLES ELLE A EU A COMPTER AU SEIN MÊME DE L'ÉGLISE DEPUIS LE XVIe SIÈCLE (2).

(1) Exactement : Vol. I, 1840 ; vol. II, 1841 ; vol. III, 1851. L'abbé de Solesmes avait publié les *Origines de l'Église romaine* en 1836. En 1841, il livrait aux catholiques le premier volume de cette *Année liturgique* qu'il ne devait pas achever.

(2) Le lecteur ne manquera pas de remarquer dans ce chapitre une grosse lacune. Pourquoi, nous dira-t-il, ne parlez-vous pas de la renaissance de l'Ordre bénédictin, aux xve, xvie et xviie siècles (les *Congrégations* : Sainte-Justine-de-Padoue ; Melk ; Bursfeld ; Saint-Vanne ; Saint-Maur, etc.) ? De quelle manière la liturgie fut-elle pratiquée dans ces milieux monastiques ? En quoi la spiritualité y fut-elle conforme aux pures traditions de la grande époque (vie-xiie siècle) ? En quoi différente ? *Pourquoi ces moines ne réussirent-ils pas à opérer la restauration de la liturgie comme force catholique ?* Cf. *supra.*, c. vii, conclusion.

Nous répondrons que le sujet est à la fois si vaste, si complexe, *si divers dans ses aspects*, si insuffisamment connu — et si délicat — que nous sommes hors d'état de l'aborder, et qu'aucun écrivain sérieux n'oserait le traiter en une page de sommaire.

Cependant, nous sommes trop respectueux de la vérité pour ne pas avouer que, durant ces derniers siècles, l'Ordre bénédictin a très — et généralement beaucoup trop — subi des influences venues du dehors, et les pressions funestes de l'état politique et social. Bien des monastères n'ont pas pu organiser la vie cénobitique conformément à l'esprit de la Règle bénédictine (par exemple : des Supérieurs temporaires ont été substitués à l'abbé à vie). De même, un grand nombre de moines — d'ailleurs extrêmement respectables, et serviteurs dévoués

Section I. — Le XVIe siècle est marqué par un assaut donné à la liturgie à l'intérieur même de la hiérarchie ecclésiastique. Le cardinal Quignonez, fournissant une expression à des tendances assez répandues, compose un bréviaire — d'ailleurs remarquable par le choix des pièces littéraires —, d'où toutes les traces de « socialité » sont effacées. C'est la négation même de l'esprit social que la liturgie a hérité de la tradition chrétienne. Le pape Paul IV et le concile de Trente sauvent la liturgie du « sabotage (1). »

Section II. — La Compagnie de Jésus et la Liturgie. — L'influence qu'a eue saint IGNACE sur la vie spirituelle, partant sur l'expérience religieuse dans le catholicisme, est considérable, presque capitale : influence exercée soit par la COMPAGNIE DE JÉSUS, soit par ceux qui s'inspirent de ses exemples; et ils sont légion (2).

A. Saint Ignace vit à une époque d'individualisme très prononcé (3).

de l'Église — n'ont pas été des bénédictins authentiques, parce que leur spiritualité n'a pas été spécifiquement bénédictine. Cf. *infra*., c. XX. Pour s'en convaincre, on n'a qu'à étudier les livres de spiritualité qu'ils ont produits.

Il faut se rendre compte que — même les perturbations politiques mises à part — ce n'est pas chose facile pour les moines, depuis le XVe siècle, de ressaisir le fil de leur vraie tradition, et en particulier de vaincre, dans leur propre âme, *l'individualisme moderne qui est l'ennemi par excellence du cénobitisme bénédictin et de la liturgie*. Cf. *infra*., c. XIV, sect. III et note.

(1) La diffusion dans le peuple de la Bible en langue vulgaire avait constitué un des articles fondamentaux et un des grands moyens de propagande du protestantisme. Pour des raisons extrêmement motivées, l'Eglise, au XVIe siècle, interdit aux fidèles (sauf le cas d'une permission spéciale) l'usage des traductions des livres sacrés (mesure transitoire, qui fut rapportée en 1757). Plus tard (1660), elle prit des mesures pour empêcher qu'on ne répandît dans le peuple catholique les versions des livres liturgiques. En lisant Dom GUÉRANGER : *Institutions liturgiques*, t. III, ch. IV, on voit combien la question est confuse, à la fois dans les principes et dans les faits. Toujours est-il que, de nos jours, on trouverait peu de gens pour souscrire à des assertions du grand abbé de Solesmes, telles que celles-ci : « Les traductions de la liturgie arrivent à isoler les fidèles de la prière publique » (p. 165). Quelle que soit la tolérance relative à « la traduction des *Introït*, oraisons, épîtres, évangiles,... psaumes, etc... il nous semble évident que (pareille) liberté ne devrait jamais s'étendre à l'ordinaire de la messe, quand bien même la traduction en serait accompagnée de notes et d'explications » (p. 207). On est généralement d'accord, à notre époque, pour travailler à restituer au peuple l'intelligence littérale de la liturgie usuelle, et à le ramener par la langue vulgaire à la langue sacrée.

(2) Dans tout ce que nous allons dire, notre langage sera d'une telle loyauté que nous ne pourrons offenser aucun de nos frères en religion, que nous respectons, que nous aimons, dont nous saluons les œuvres. Nous nous exprimons comme les anciens moines, en toute simplicité. On sait que ce trait fait partie de leur physionomie historique : *sit autem sermo vester « est, est », « non, non.* »

(3) Avouons que nous n'avons pas réussi à nous former une conception précise et sûre des causes qui ont spécialement développé dans saint Ignace l'individualisme. Peut-être les hispanisants trouvent-ils, sur cette question, des renseignements satisfaisants dans la *Historia de la Compañia..... en la Assistencia de España*, tomo I, par le P. Antonio ASTRAIN, S. J, 1902. Sans doute Ignace était du pays et un peu de la race des conquistadores. Mais quelles furent les influences

De plus, personne ne comprend plus, de son temps, tout ce que la liturgie recèle et a distribué aux siècles passés de ressources de vie spirituelle (1). Enfin, il se propose de combattre la Réforme (2) ; en vue

du milieu, surtout celles de la famille et de la première éducation religieuse, sur l'enfance d'Ignace ? En tout cas le futur fondateur de la compagnie de Jésus est profondément individualiste quand il arrive à Manrèse, et l'y devient encore davantage.

(1) Le fameux et vraiment beau livre de l'abbé de Montserrat, Dom Garcia de Cisneros, *Exercitatorium spirituale* (imprimé en castillan et latin, 1500 ; traduct. française, suivie du *Directoire des Heures canoniales*, par J. Rousseau, 1902), prouve combien, à la fin du xve siècle, un grand monastère bénédictin pouvait être fervent, zélé pour l'accomplissement du culte, et avoir pourtant perdu les traditions de la pure spiritualité liturgique. L'ouvrage avait été composé à l'intention des moines ; mais, entre leurs mains, il servait à la direction spirituelle des innombrables pèlerins qui affluaient à Montserrat.

L'*Exercitatorium* avait eu des précurseurs, sous forme de manuscrits. Il se rattache à des écrits mystiques antérieurs. Serait-ce par la porte d'un monastère bénédictin que les « exercices spirituels » (il ne s'agit pas encore, loin de là, de ceux de la manière Ignatienne) ont fait leur entrée dans l'Église ? Nous l'ignorons. S'il en était ainsi, il serait vraiment piquant de voir les nouvelles méthodes de la piété s'essayer à leurs premiers pas, précisément sous le « pavillon » de la vieille liturgie ! On sait que le pavillon couvre la marchandise, mais n'est pas responsable de sa nature.

(2) Ici encore nous rencontrons des questions obscures : peut-être le sont-elles même pour de plus doctes que nous. Que d'illusions les recherches contemporaines n'ont-elles pas dissipées, en matière d'histoire ! Le recul crée des perspectives pleines de mirages. On a longtemps cru que l'œuvre d'Ignace était tout d'une pièce : homme, livre et institution de la Compagnie, tout cela ne formait qu'un seul formidable bélier contre le protestantisme. Pour savoir Ignace, il n'y avait qu'à savoir Luther et Calvin (serf arbitre, inutilité des œuvres, prédestination à l'enfer comme au ciel, inamissibilité de la grâce, etc.,) et à prendre le contrepied de leurs entreprises et de leurs doctrines. — La vérité est-elle aussi simple, aussi rectiligne ? On n'en voit pas la preuve. Ignace naît en 1491 (probablement), c'est-à-dire huit ans après Luther. Il a ving-neuf ans quand Luther est excommunié et brûle la bulle de Léon X ; deux ans après, il est à Manrèse. Entre l'Espagne d'Ignace et l'Allemagne de Luther, il y a plusieurs espèces de Pyrénées ! Ce qu'Ignace a près de lui, en face de lui et de son zèle de néophyte, ce ne sont pas des protestants et la prédestination à l'enfer, ce sont, — outre les hommes du peuple et les étudiants espagnols à morigéner — des mores, des morisques et le fatalisme musulman. Voilà l'adversaire contre lequel, sans doute, il *réagit* d'abord, tout en subissant de sa part (loi mécanique, loi physiologique, loi psychologique, loi sociologique) des contre-réactions inévitables : d'autant plus que ces mores, avec leur soufisme, étaient de vigoureux partenaires. Donc, la formule psychologique d'Ignace ne paraît pas tenir dans ces simples mots : « une réaction contre Luther ». — D'ailleurs un historien récent, le P. H. Fouqueray S. J. (*Histoire de la Compagnie..... en France*, t. I, p. 95 sq.), qui doit être bien informé, ne nous montre Ignace *en contact avec la pensée protestante* que durant son séjour à l'Université de Paris (1528-1535). La pensée de lutter contre la Réforme ne devient *manifeste* chez Ignace que vers 1535, bien qu'elle fût, sans doute, *amorcée* déjà depuis plusieurs années. Les *Exercices*, au moins sous leur première forme de rédaction, et la première idée de fonder la Compagnie, seraient donc bien antérieurs au projet de combattre l'hérésie. — Du point de vue catholique, on pourra néanmoins dire sans témérité : « Dans le plan providentiel, la vie et l'œuvre d'Ignace sont bien *tout d'une pièce* : et la pièce est principalement dirigée contre le protestantisme. »

de cette œuvre, il a ce que nous appellerons un trait de génie — nous laissons au lecteur le soin de rétablir, s'il le veut, ici le nom de la Providence — : s'emparer d'une partie du programme de l'individualisme protestant et l'adapter à l'orthodoxie romaine la plus parfaite. Il s'efforcera donc, avant tout, de donner aux âmes qu'il emploie *une formation énergiquement individualiste* et de les *libérer des attaches sociales* qui entraveraient leur action.

Au service de cette idée maîtresse, il fait deux créations : 1° il fonde un ordre religieux — le premier dans ce cas — qui soit dispensé de tout office choral. 2° Il inaugure une *méthode de méditation* qui tranche absolument sur les modes antiques traditionnels de l'oraison privée (1). Tâchons de caractériser, autant qu'on peut le faire en quelques lignes, les conséquences de ces mesures, conséquences qui auront un retentissement énorme dans toute la société catholique.

Les fils de saint Ignace — ils sont les premiers à le reconnaître — tirent leur vie spirituelle de leur méditation ; et l'objet de celle-ci est très souvent (2) sans relation avec la liturgie. Le bréviaire ne représente pour eux qu'*un devoir* de religion. La grand'messe et les vêpres chantées ne sont à leurs yeux qu'actes tout à fait exceptionnels : ils ne s'emploieront donc pas à favoriser ces formes sociales de la prière, pourtant nécessaires à la vie paroissiale. Jusqu'ici tout est clair. L'analyse de la méthode Ignatienne de méditation, du point de vue des intérêts de la liturgie, demande plus d'attention.

L'esprit de la liturgie est un esprit d' « aimable liberté » (cf. *L'Idéal Monastique*, etc., chap. VIII). Bien que les psaumes et autres textes sacrés fussent particulièrement chers aux anciens moines, la liturgie n'était nullement la *source unique* de leurs méditations (3), lectures pieuses et contemplations (*Règle de saint Benoît*, chap. LXXIII; cf. toute la tradition monastique). Mais elle les avait *formés*. A l'exemple des premiers chrétiens, les moines faisaient oraison « librement », s'abandonnant filialement aux influences de la grâce et aux mouvements de la vie intérieure. Cette méthode d'oraison était également celle des Franciscains. Elle régna dans l'Église — à part une évolution commencée déjà d'assez

(1) Nous ne disons pas : sur *tous* les modes *déjà en usage* au XVe et au XVIe siècle. *Natura non facit saltus.* Cf. *supra*, chap. VII, sect. II. On trouve déjà, au XVe siècle, des « livres de méditations », contenant des méditations toutes faites et nettement séparées de la liturgie : nous avons parlé (cf. *supra*. p. 727, note 1) de cet *Exercitatorium* de Dom de Cisneros, dont saint Ignace a, soit par la lecture, soit par l'intermédiaire d'une direction spirituelle, subi l'influence. Cependant la méthode ignatienne garde Indubitablement une saisissante originalité.

(2) Nous ne disons pas : toujours et nécessairement.

(3) A vrai dire on commet un complet anachronisme en parlant de « méditation » au *sens moderne* du mot — trois *points*, série systématique d'actes — à propos des chrétiens et moines des quatorze (environ) premiers siècles. En ce temps-là, on *faisait oraison*, on ne *méditait* pas.

longue date (1) — jusqu'à saint Ignace. Par ses *Exercices*, celui-ci institua une méthode militaire qui fait marcher l'âme et les différentes facultés au commandement, acte par acte, modalité par modalité. Cette méthode a indubitablement produit de remarquables fruits de sanctification dans l'Église (2). Mais, pour un grand nombre d'hommes, *elle est quasi incompatible* avec l'esprit de « liberté » cultivé par la liturgie. D'où il suit que ceux qui ont l'âme formée par la liturgie éprouvent un malaise extrême, malgré leur bon désir, à se plier à la méthode de saint Ignace ; et inversement, ceux qui ont reçu, dès l'enfance ou la jeunesse, l'empreinte de la méthode Ignatienne sont généralement portés à considérer comme manquant de « sérieux » les vieux errements traditionnels de l'oraison (3).

L'historien de la liturgie est donc obligé de constater, sans qu'il y puisse rien changer, que, *en fait*, depuis le XVIe siècle, la Compagnie de Jésus, qui a déployé un si grand zèle au service du catholicisme, n'a rien entrepris (4) pour guérir les fidèles de la désaffection dans laquelle ils étaient tombés à l'égard des anciennes traditions de la vie paroissiale et de la piété. Qu'on nous permette d'aller jusqu'au bout de notre pensée. — A quelle passion sacrifions-nous donc ici, si ce n'est à l'amour de la vérité? — Quand on compare l'énormité des efforts accomplis du côté de l'Église, durant cette période (éducation de la jeunesse, propagande par le livre, prédication, etc.) à la faiblesse relative des résultats obtenus, on se demande avec mélancolie *si une grande force de vitalité catholique n'a pas été négligée* (5).

B. — Existe-t-il, entre la spiritualité ancienne et la spiritualité inaugurée par S. Ignace — le nom de celui-ci nous sert au moins de symbole —, un antagonisme irréductible? — Problème délicat, sur lequel nous

(1) Remarquons toutefois que la transformation de la méthode d'oraison est *bien postérieure* au commencement du déclin de la liturgie.

(2) On sait quels hommes, et que d'hommes d'action, de vertu et de sainteté la méthode de saint Ignace a formés.

(3) Notons que saint Ignace n'a pas voulu imposer sa méthode à *toutes* les âmes et pour *toute* la durée de la vie.

(4) Ce qui ne veut pas dire que la Compagnie n'ait pas eu beaucoup de membres (à commencer par son fondateur) zélés pour le saint office considéré comme *devoir* de religion.

(5) Oh! nous ne sommes pas assez enfant pour voir dans la liturgie une panacée! Mais, quel est le médecin consciencieux qui, au chevet d'un malade, ne se reproche pas jusqu'à l'angoisse l'oubli d'un seul moyen thérapeutique, quand ce moyen, par ailleurs, a fait ses preuves?

Jetons donc un regard sur le XIXe siècle français. Le Concordat avait, chez nous, rouvert au peuple les temples. La loi Falloux a, pendant cinquante ans, permis à l'Église, en dépit des programmes universitaires (qu'il serait bien injuste d'incriminer!), d'imprégner d'esprit chrétien l'âme de la jeunesse française.

Combien de *vrais* chrétiens ont été formés? Statistique douloureuse! A ce *pourquoi* nous n'oserons pas répondre un *parce que*; mais, ce *parce que*, nous voudrions qu'on le cherchât avec la même loyauté que nous. — Cf. *infra*., c. XIV, sect. III et note.

reviendrons à cause de son importance : cf. *infra*. ch. XIII, sect. II, § VI. Voici ce qui nous paraît être la vérité : **1.** A considérer la *matière* de la méditation, il n'y a pas d'antagonisme. Rien n'empêche, avec quelque bonne volonté, de construire des méditations systématiques et minutieusement élaborées d'avance, sur des sujets de liturgie, et de suivre au cours de ces méditations le fil conducteur de l'année liturgique (1).

2. A considérer la *methode* elle-même, nous n'oserions pas être aussi optimistes. Nous croyons que, si on veut ramener le clergé, le peuple, la jeunesse scolaire à *l'intelligence* de la liturgie, au *goût* de la liturgie, si on veut rendre les chrétiens aptes à *profiter* de la liturgie et à *en vivre* (2), il ne faut pas leur donner une *formation d'esprit* qui va à l'encontre de l'esprit de la liturgie.

Or l'expérience et la réflexion nous apprennent que la méthode Ignatienne aboutit à ce résultat. Il conviendrait donc d'assouplir le plus possible les cadres rigides de cette méthode. — Peut-on esquiver cette conclusion ? Nous souhaitons de grand cœur (daignent les fils de saint Ignace croire à l'entière sincérité de ce vœu !) que de plus habiles que nous se tirent d'un problème auquel nous nous reconnaissons personnellement hors d'état de donner une solution pleinement satisfaisante pour les deux parties.

C. Inévitablement une **objection** se présente ici à l'esprit : « La méthode Ignatienne n'obtient-elle pas des résultats d'ordre moral *plus efficaces* que les autres modes d'oraison ? »

Tâchons de condenser en quelques lignes une **réponse** : **1.** Parle-t-on des âmes avancées dans la vie spirituelle ? Mais alors saint Ignace convient lui-même que sa méthode ne leur est pas *nécessaire*. **2.** Parle-t-on des chrétiens ordinaires ? *Si* ceux-ci ont reçu la *formation Ignatienne* et point de formation liturgique, il est indubitable que la liturgie leur paraîtra « inopérante » (3). *Si* ceux-ci ont reçu une *formation liturgique*,

(1) Des ouvrages ainsi conçus ont paru au XVIIe siècle, en France et en Autriche, et d'autres, plus récemment.

(2) Cf. *infra*., sect. VI, les actes et les paroles du pape régnant.

(3) Le lecteur nous permettra de recommander à ses réflexions la vérité suivante que nous avons apprise — et combien d'autres avant nous et autour de nous ! — par expérience : Si l'on veut revenir de la mentalité individualiste de la piété moderne à la mentalité liturgique, il faut passer par une transformation profonde, et, comme disent les psychiâtres, *une lente rééducation*. Avant d'avoir subi cette transformation, *on ne comprend pas* ce que c'est que vivre de la liturgie ; *on ne comprend pas* ce qu'a été la vie intérieure des catholiques pendant les treize premiers siècles de notre ère. Nous connaissons des gens auxquels il a fallu *des années* d'exercice pour saisir pratiquement que l'assistance à la grand'messe (supposée célébrée dans les conditions désirables) est une *expérience* plus savoureuse que l'assistance à une messe basse. Cf. *infra* : c. XV, XVI et XX, sect. II, etc. — Cf. *L'Idéal monastique*, etc., c. V, VI, VII. Nous avons donc le droit de récuser, sur la question précise qui nous occupe, les contradicteurs, aussi longtemps qu'ils ne se seront pas rendus compétents par un effort personnel sincère et accompli comme il faut. Personne assurément n'est tenu d'accomplir un tel effort. Mais quiconque ne l'a pas accompli doit se souvenir de l'avertissement de saint Anselme : « Non immittat cornua ad ventilandum. »

les choses iront pour eux tout autrement ; et ils vivront de ce dont, pendant treize siècles, ont vécu les chrétiens. — Nous renvoyons encore à : *infra*, ch. XIII, sect. II, § VI; et en particulier au ch. XV.

Toute la suite du présent travail éclaircira le sens de ces expressions : formation liturgique, vie spirituelle tirée de la liturgie. Provisoirement nous demandons au lecteur de nous faire un peu crédit, en d'autres termes, de ne pas s'abandonner immédiatement aux suggestions de ses préjugés. Des préjugés, nous en avons tous. Tous, nous sommes plus ou moins captifs de nos vieilles manières de penser et d'agir. Mais, tous aussi, nous avons éprouvé bien des fois, dans notre vie, combien ces forces internes peuvent faire obstacle à la découverte de la vérité.

D. Mais les esprits curieux, ceux qui sentent le besoin de raisonner l'expérience, nous poseront une autre question (1).

N'existe-t-il pas une connexion entre les *méthodes d'oraison* et les *théories théologiques* concernant la grâce, entre la manière dont le chrétien « conduit » ses expériences spirituelles — car, si l'on met à part les états mystiques, il est évident que l'âme a sur ses expériences un pouvoir de conduite — et la manière dont il conçoit l'action de Dieu sur la liberté humaine ? — Matière périlleuse, où il importe de ne rien dire de trop :

La théorie de saint Augustin sur la grâce s'harmonise merveilleusement avec l'antique méthode d'oraison qui livre l'âme aux impulsions du « zéphyr » de l'opération divine ; au contraire elle paraît s'harmoniser moins heureusement avec la « méditation » de saint Ignace, préparée, rigide et « volontaire ». La Règle de saint Benoît, remarquons-le, est traversée par un souffle de théologie augustinienne. cf. *infra.*, ch. XX, sect. I. C. Mais on serait dans le faux si on établissait une opposition proprement dite entre l'ancienne oraison et la spiritualité liturgique d'une part, et la théologie moliniste de l'autre.

Cette dernière théologie nous paraît — on voit que nous ne voulons pas être trop catégorique — en connexion vraiment étroite avec les *Exercices* de saint Ignace. L'expression *id quod volo*, qui sonne tout le long des *Exercices* comme les éperons d'un cavalier sonnent sur le pavé, en dit long. Saint Ignace, sans doute, n'a jamais établi — même après ses tardives, mais longues études de théologie — de théorie personnelle sur la grâce : son génie restait tout ordonné vers la pratique en même temps que vers la piété. Mais on se défend difficilement de l'impression suivante, à savoir que la théologie moliniste est proprement sortie du manuel de spiritualité et d'ascèse écrit par le fondateur de la Compagnie de Jésus (2). Théologie et manuel se donnent la main, d'un parfait accord, pour *réagir* contre le protestantisme.

(1) Cette question devrait, à cause de sa nature, être rejetée à la IIIe Partie de ce *Sommaire*. Nous avons eu soin de nous excuser (cf. IIIe Partie) de la faute de méthode que nous commettons en touchant prématurément ici quelques points de théologie.

(2) Historiquement, cette « sortie » ne fut pas immédiate (Fonseca, Tolet, Henriquez, etc.) : il y eut une période de gestation et de contestations — ce qui,

Section III. — Saint FRANÇOIS DE SALES était animé d'un grand zèle pour la récitation du bréviaire et pour les actes du chœur. De plus, en dépit d'éducations religieuses aussi différentes que possible, il y a une affinité certaine entre son tempérament ascétique et celui de saint Benoît. Cf. c. XX, sect. I, C. Mais on ne saurait soutenir en aucune manière que sa spiritualité eut une couleur liturgique.

La COMPAGNIE DE SAINT-SULPICE, par le fait qu'elle s'est vouée à la formation du clergé, s'est vouée aussi à l'enseignement et à la pratique du culte divin. M. OLIER, M. TRONSON, ont été de leur vivant et sont restés par leurs écrits des zélateurs de la liturgie. Pourtant, à en juger par la méthode de méditation sulpicienne, il est évident que ces hommes vénérables ne renouent pas avec la tradition. La liturgie est à leurs yeux une tâche sacrée et un moyen d' « édifier le peuple » ; elle n'est pas la grande source de spiritualité du chrétien et de l'homme d'église. Pourtant des sulpiciens ont très bien vu et cherché à faire connaître le rôle que, à ce point de vue, elle est appelée à jouer (M. BACUEZ, *Le saint office*).

Le théologien de l'ORATOIRE, THOMASSIN, est sans doute un des hommes qui ont plaidé avec le plus de conviction (*Traité de l'office divin dans ses rapports avec l'oraison mentale*) l'aptitude de la prière rituelle à servir d'aliment à la vie intérieure. Mais quelle a été, en dehors d'un cercle bien restreint, l'influence pratique de ses conseils ?

Section IV. — La liturgie et le romantisme. — Les débuts du XIXe siècle s'entendent révéler par le *Génie du christianisme* (1802) les beautés de la liturgie. Toutefois, l'influence religieuse de CHATEAUBRIAND a été très diversement appréciée. Qu'il ait réveillé dans beaucoup d'âmes, au lendemain de la Révolution, la nostalgie des choses religieuses, on n'en peut disconvenir. Mais le christianisme dont il célèbre les cloches, l'encens et les processions, est superficiel, décoratif et sentimental : christianisme d'imagination et d'impressions. C'est que l'auteur du *Génie du christianisme* et des *Martyrs* est le premier anneau vivant et

d'ailleurs, est tout naturel. Mais la manière dont le cheminement s'est produit dans les esprits mérite d'être, pour le philosophe, matière à réflexion. Entre les deux systèmes adverses, le dominicain et le jésuitique, l'opposition ne se trouverait pas seulement dans les doctrines : elle se trouverait encore dans les genèses, dans les processus logiques. (Sans doute, à l'origine des théories d'Augustin sont les expériences d'Augustin ; mais nous ne remontons pas si haut.) Alors que le thomisme du XVIe siècle se déduit *a priori ad posterius* du thomisme du XIIIe, comme des conclusions proviennent de leurs prémisses, le molinisme offrirait un exemple mémorable d'une spéculation construite *a posteriori* sur une pratique : on verrait une lignée d'hommes d'étude consacrant leurs efforts intellectuels à transposer en principes scientifiques les enseignements impératifs d'un homme d'action. Et l'on ne peut s'empêcher de penser — ceci ne saurait être désobligeant pour personne — à Kant bâtissant sa Critique de la Raison pratique sur la base de son atavisme « évangélique » et de son piétisme.

Nous n'oublions pas d'ailleurs qu'il y a eu des molinistes avant la lettre : nous voulons parler d'écrivains et ascètes de l'antiquité chrétienne, prise en amont de Pélage.

chantant de la chaîne animée et sonore du ROMANTISME : avec celui-ci, il a de commun l'origine, les qualités et, dans une certaine mesure, les défauts. Le romantisme est neveu (1) de J.-J. ROUSSEAU. De lui il hérite, sinon le dogme, du moins la persuasion pratique de l'excellence de la nature. S'il a — et encore se fait-il souvent illusion sur cet article — l'horreur du convenu, il a aussi l'*horreur des règles* : et, par ce trait, il est bien plus loin de l'esprit catholique que ne l'était le classicisme abhorré. Tout le XVIIIe siècle finissant, y compris Robespierre, avait l' « âme sensible ». A l'exemple de Rousseau, le romantisme professe l'individualisme « passionnel » et n'admet qu'un Dieu « sensible au cœur ». *Le catholicisme romantique est un catholicisme désossé de l'idée de raison, de l'idée de foi dogmatique et de l'idée de devoir.* On pourrait en proposer une formule un peu caricaturale ; il installe dans la piété « les droits de la passion » (2).

Ah ! certes, on commettrait la pire des injustices si on enveloppait tout le catholicisme français du XIXe siècle dans le filet du romantisme. L'épithète de *janséniste,* qui a un sens théologique fort mauvais et plusieurs sens fâcheux, a aussi — c'est la langue de la France que nous parlons et non une autre — une signification des plus honorables ; elle a servi, pendant une série de générations, à désigner parmi nous l'état d'esprit des familles « les plus foncièrement religieuses : (celles où) un peu trop de contrainte et de sévérité était compensé par la fermeté des principes, la culture de la conscience et l'habitude de prendre fort au sérieux, dès l'âge le plus tendre, ce qui touche aux rapports de l'âme avec Dieu ». Mgr A. BAUDRILLART, *Vie de Mgr d'Hulst*, t. I, p. 56. Ce jansénisme-là, auquel un épanouissement plus filial de l'amour faisait seul défaut, s'est placé et a placé beaucoup de catholiques aux antipodes religieux du romantisme (3). Mais, à côté de lui, un autre courant, plus

(1) On nous demandera si nous avons consulté, touchant cette parenté, les registres de l'état civil. Nous nous refusons à faire du « citoyen de Genève » le « père » du romantisme, tout simplement parce que certaines doctrines et tournures d'esprit de l'un et de l'autre sont franchement contraires. C'est ainsi que Rousseau a le culte de l'abstrait et procède par voie de déduction : méthode qui confine chez lui à la manie. Lorsqu'il aborde la philosophie sociale, il se place délibérément en dehors de toutes les circonstances réelles de lieu, de temps, de vérité historique ; ceux qu'il convie à venir former la cité future sont sans aïeux, sans passé, sans âge, sans antécédents personnels. Que le romantisme ait été idéologue à sa manière, soit ! Néanmoins, il est tout féru de couleur locale et d'exactitude — une exactitude d'ailleurs souvent puérile et conventionnelle — historique.

(2) Si l'on nous reproche de trop charger le tableau, nous rappellerons à nos censeurs que rien n'est plus romantique que *Marion Delorme.* Or, qu'est-ce que *Marion Delorme,* sinon une Marie-Madeleine ravie au Christ et dispensée de la pénitence ?

(3) Entre le « jansénisme » dont nous parlons et le romantisme — tendances plutôt extrêmes, — il faudrait, pour être complet, placer une très large et très honorable catégorie d'esprits.

large et de moins bon aloi, s'est développé, où régnaient un spiritualisme exagéré qui faussait les données de la morale, et un certain mysticisme qui conduisait à la « perfection » par les voies abrégées du sentimentalisme et de la sensiblerie : éléments malsains dont le romantisme avait laissé l'atmosphère imprégnée. Bien dupe la liturgie, si elle comptait parmi ses alliés tous ceux qui se sont entichés du moyen âge et ont rêvé sous les voûtes gothiques, et si elle regardait comme ses amis tous les dilettantes qui se sont complu, qui se complaisent encore dans ses chants, ses symboles et ses cérémonies. Elle ne peut trouver dans la plupart des tendances romantiques que des adversaires d'autant plus dangereux qu'ils sont plus insidieux : c'est qu'elle est raison et devoir autant et plus que beauté et sentiment. Cf. *infra*, c. XXII, sect. VII ; et c. XIII *développé*, sect. II, § III, p. 826, sq.

Section V. — Le nom du fondateur de la CONGRÉGATION bénédictine DE SOLESMES, Dom GUÉRANGER, symbolise le plus grand fait interne qui se soit passé dans l'Église depuis la Révolution : le retour à la liturgie romaine, et le commencement de ce renouveau liturgique que l'Église attendait depuis trois, même depuis quatre siècles. Le relèvement de l'Ordre de saint Benoît s'était d'ailleurs dessiné hors de France dès l'aurore du XIXe siècle, et a continué depuis en se généralisant. Le nombre des amis de la liturgie se développe pendant la deuxième moitié du siècle, d'un mouvement qui d'abord est lent, puis s'accélère. Ce réveil est principalement dû à la diffusion de l'*Année liturgique* de l'abbé de Solesmes. Pour la presque universalité de ses lecteurs, cet ouvrage est une véritable révélation.

Section VI. — Enfin des événements très importants dans l'histoire de la liturgie inaugurent le XXe siècle. Par son premier acte pontifical (*Motu proprio*, 22 novembre 1903), le pape Pie X encourage vivement l'œuvre de la restauration de la liturgie, en particulier de celle du chant, donc des grands offices à caractère *social*. Pour saisir pleinement la portée du document, il faut apercevoir la connexion logique qui existe entre lui et l'encyclique du couronnement, « *instaurare omnia in Christo* ». L'encyclique posait *la fin* à poursuivre ; le *Motu proprio* indique le grand *moyen* pour y atteindre (1).

(1) Les documents romains publiés sous le présent pontificat sur le sujet de la liturgie ont une telle importance que nous croyons bien faire en en reproduisant ici quelques extraits. BOUDINHON, *Le canoniste contemporain*, t. XXVII, 1904.

Trois actes nous intéressent principalement : le *Motu proprio* du 22 novembre 1903, suivi d'une *Instruction sur la musique d'église* ; une *Lettre* sur la même question, adressée au Cardinal Vicaire, et prescrivant l'application détaillée du *Motu proprio* aux églises de Rome ; un *décret* de la S. C. des rites, promulguant pour tout l'univers les dispositions du code liturgique de la musique sacrée précité (8 janvier 1904). Nous laissons de côté deux autres pièces.

1° Dans le *Motu proprio* on lit : « Notre très vif désir étant, en effet, que le véritable esprit chrétien refleurisse de toute manière et se maintienne en tous

Autre fait d'histoire : Le décret sur la *communion fréquente* (20 décembre 1905) est présenté comme un retour à la pratique de l'*antiquité chrétienne* (1). Il rentre donc dans l'économie générale de la restauration

les fidèles, il est nécessaire de pourvoir avant tout à la sainteté et à la dignité du temple, où précisément les fidèles se réunissent pour puiser cet esprit à sa *source première et indispensable,* c'est-à-dire *la participation active aux saints mystères et à la prière publique et solennelle de l'Église,* » p. 90. (C'est nous qui soulignons.)

L'interprétation ne souffre pas d'échappatoires. On est donc profondément étonné en lisant ou entendant certains propos, soit écrits, soit prononcés dans des chaires catholiques, sur le compte de la liturgie, depuis dix ans.

La même volonté du Pape se retrouve, exprimée sous différentes formes dans l'*Instruction*. Entre autres passages : « *Une composition de musique est d'autant plus sacrée et liturgique que, par l'allure, par l'inspiration et par le goût, elle se rapproche davantage de la mélodie grégorienne ; et elle est d'autant moins digne du temple qu'elle s'éloigne davantage de ce suprême modèle,* » p. 92 (souligné dans l'original). « Le texte liturgique doit être chanté tel qu'il se trouve dans les livres, sans altération, ni déplacement de mots,... et toujours *d'une manière intelligible aux fidèles qui écoutent,* » p. 94 (c'est nous qui soulignons).

2° La *Lettre* débute ainsi : « Le désir de voir *refleurir en tout lieu* la beauté, la dignité et la sainteté des *fonctions liturgiques* Nous a déterminé à faire connaître par un écrit de Notre main, etc. », p. 85 (c'est nous qui soulignons). Cette « main » flagelle les « scandales » artistiques du sanctuaire avec aussi peu de douceur que furent flagellés jadis les marchands dans le Temple.

Le Pape insiste sur l'importance du chant solennel des vêpres « (auxquelles on pourra... avantageusement) joindre un sermon approprié et une bénédiction solennelle du Très Saint-Sacrement », p. 87. Nous recommandons au lecteur de méditer ce « joindre ». Ce petit mot-là est très instructif. Combien de fidèles ont été habitués systématiquement à négliger le chant des vêpres et à ne s'occuper que de ce qu'on peut y « joindre » ! On a fait dévier leurs « expériences ».

Conclusion. Aucun ensemble de textes ne pourrait être plus significatif pour recommander aux catholiques les grand'messes, vêpres et fonctions liturgiques solennelles, *de préférence* aux messes basses, etc.

(1) Le décret prend pour point de départ ce vœu du Concile de Trente : « Optaret quidem sacrosancta Synodus ut *in singulis Missis fideles adstantes* non solum spirituali affectu, sed sacramentali etiam Eucharistiæ perceptione communicarent. » (C'est nous qui soulignons). Les fidèles sont donc invités à communier *au cours de la messe,* et par conséquent à faire dépendre le rite communiel du grand rite sacrificiel.

Nous savons qu'il est pratiquement difficile — on laisse complètement hors de la question, ici, les cas de force majeure : les premiers chrétiens, eux aussi, communiaient en dehors de la messe, quand la messe n'était pas célébrée — de ne distribuer la communion aux fidèles que au moment où le prêtre vient de communier lui-même. Du moins faudrait-il graver dans leur pensée ces vérités théologiques qui seront *les bases de leurs « expériences » eucharistiques* : 1°) Le sacrifice domine absolument tout le culte. 2°) Le rite communiel est strictement subordonné au rite sacrificiel dont il est le corollaire ; l'acte de la communion ne doit pas être *conçu* comme un acte indépendant du sacrifice. 3°) Autant que possible la communion doit être un acte social, accompli en commun au cours du sacrifice, et non un acte individualiste accompli furtivement en dehors du sacrifice. Cf. *supra,* c. II, sect. II, 4.

Ces principes (surtout les deux premiers) sont tellement importants qu'ils

de la liturgie (sacrificielle, sacramentelle, épénique). Quelques paroles du Pape servent de commentaire : « Ne chantez pas *pendant la* messe, mais chantez *la* messe. » Ce qui se développe ainsi : « Ne priez pas *pendant la* messe, mais priez *la* messe ; ne communiez pas *à l'occasion de* la messe, mais communiez *à* la messe. » C'est la théorie de la synaxe eucharistique des premiers chrétiens. Cf. *L'Idéal monastique,* etc. c. VI. *Fraction du pain.* Par la porte que le Pape a ouverte, tout le programme de l'ancienne spiritualité catholique passe. « (L'Église veut) se rajeunir, se renouveler par un retour à l'antique passé. » Dom I. RYELANDT, *Semaine liturgique de Maredsous,* 1912, p. 171 sq.

La liturgie est à tout le monde ; elle est, non la prière de certains hommes, mais la prière de l'Église ; elle est le champ le plus large de l'expérience religieuse des âmes catholiques (1). Cf. *infra.* c. XIV, XV et XVI.

Nous n'avons pas à parler des efforts, déjà très efficaces, qui ont été faits depuis dix ans, dans le sens des directions pontificales. Mais n'oublions pas qu'il s'agit de mener à bien une œuvre de profonde transformation psychologique et sociale : entreprise où une inertie énorme (ignorance, routine) est à vaincre et ne peut être vaincue que par une convergence énergique et persévérante de toutes les bonnes volontés.

CHAPITRE XI. — LA LITURGIE ET L'ÉGLISE ANGLICANE. — Au XVIe siècle, la masse du peuple anglais est devenue protestante sans le savoir et sans le vouloir. L' « escamotage » n'a été possible que parce que les fidèles ont vu conserver un fonds de doctrine catholique et presque toutes les formes extérieures de l'ancienne liturgie. A travers les progrès de l'œuvre de « protestantisation réelle » accomplis au XVIIe siècle et la naissance, au XVIIIe et XIXe, de sectes innombrables, l'Église épiscopalienne est restée officiellement (sinon toujours sincèrement) fidèle à sa tradition. Entre autres choses, la doctrine des sacrements et les formes du culte et de la prière qu'elle maintient la distinguent nettement du protestantisme proprement dit. Ces formes, qui affirment ses origines catholiques, sont aussi le point

constituent un des critères du sens catholique. Qu'a fait le protestantisme ? *Il a détruit la conception du sacrifice* (croix ; messe), *en conservant celle de la cène ou communion* (simple symbole). Événement capital. Comment se pourrait-il dès lors qu'on laissât la notion du sacrifice s'affaiblir, si peu que ce fût, dans l'âme des catholiques, et qu'on tolérât chez ceux-ci même l'apparence de la *grave interversion de valeurs* qu'ils commettraient en subordonnant le sacrifice à la communion ?

(1) N'attachons pas trop d'importance à une boutade d'un homme d'esprit. Il est pourtant permis de dire que, au cours d'un de ses savants ouvrages (*Socrate*, p. 17), M. Cl. PIAT s'est un peu diverti aux dépens du lecteur crédule, lorsqu'il a rendu cet oracle : « Le paganisme hellénique devait, *comme toutes les religions qui meurent*, mourir dans la liturgie. » (C'est nous qui soulignons). Est-ce le spectacle du protestantisme libéral contemporain qui a inspiré au philosophe cette réflexion ?

de passage par lequel les âmes sortent de l'anglicanisme pour rentrer dans la communion romaine.

En effet, en gardant certains cadres de la liturgie catholique, l'anglicanisme les a, en fait, vidés de leur contenu. Pour beaucoup d'anglicans, le culte, magnifiquement célébré dans les cathédrales, n'est plus guère qu'un objet d'intérêt esthétique. Cf. par exemple : Dom B. Camm, *Le sacre de Georges V d'Angleterre*, *in Revue liturgique et bénédictine*, septembre 1911 ; comte d'Haussonville, *Le couronnement de Georges V*, *in Revue des deux Mondes*, 15 juillet 1911. Mais les hommes religieux, en même temps qu'ils cherchent à retrouver la certitude de la foi et l'unité de l'Église, cherchent aussi à *rendre une âme à leurs cérémonies et à leurs sacrements exanimés.*

L'histoire du *mouvement ritualiste* d'Oxford (1) et celle de bien des conversions récentes a mis cette vérité en pleine lumière. Tout le monde a actuellement présent à la mémoire le fait, survenu hier, de l'entrée dans le catholicisme des « bénédictins » anglicans de Caldey et des « bénédictines » anglicanes de Sainte-Bride. Cf. Dom B. Camm, *Les conversions de Caldey* (récit suivi de documents), *in Revue liturgique et bénédictine*, Pâques 1913. Ces prétendants au nom de bénédictin, sincèrement épris de perfection évangélique, ont été insensiblement, mais infailliblement ramenés à l'unité romaine par l'usage des livres liturgiques bénédictins qu'ils avaient adoptés et par la pratique de la spiritualité bénédictine fondée sur la liturgie. La semence jetée, il y a plus de treize siècles, dans la terre d'Angleterre par les fils de saint Benoît lève de nouveau. C'est la tradition liturgique qui fraye aux anglicans la voie du retour au catholicisme. La liturgie *comprise, aimée et vécue* est pour beaucoup d'entre eux *le chemin qui marche*, qui les emporte vers Rome.

Cela s'appelle une leçon de choses.

DEUXIÈME PARTIE. — LA LITURGIE CATHOLIQUE ET LE PROBLÈME DE L'EXPÉRIENCE RELIGIEUSE

1. On verra paraître tour à tour, dans les chapitres qui suivent, les côtés *psychologique*, *sociologique*, *ascétique* et *esthétique* de la question. Toutefois, nous avons cru préférable de maintenir ces différents points de vue dans un certain état de compénétration mutuelle. C'est seulement entre la psychologie individuelle et la psychologie sociale que la démarcation deviendra, à un moment donné, très nette (c. xiv : *le social*; c. xv et xvi : *l'individuel*). Mais cette démarcation devra ensuite s'atténuer de nouveau, pour laisser le *social* et l'*individuel* se composer en une résultante (c. xvii, xviii, xix, xx, xxi).

2. Rappelons ce fait fondamental, déjà mentionné (cf. *supra*, p. 698), que la

(1) Dom Guéranger, *Institutions liturgiques*, t. II, préf. p. xvii, constatait que le *British critic*, organe de la *high church*, dans son numéro d'octobre 1841, faisait l'accueil le plus sympathique à ses publications.

liturgie doit toujours être considérée sous deux formes, ou plutôt dans ses deux moments connexes : a) *L'action* : car, comme une pièce de théâtre, la liturgie demande à être *agie*. b) *Les suites de l'action, les succédanés* ou *les compléments de l'action* : en effet, tant l'action liturgique que la méditation des thèmes liturgiques laissent dans l'âme des impressions et des ferments de vie spirituelle.

3. Étant donné que la liturgie est sociale, mais que, tout en s'adressant à tous, elle n'intéresse pas tous au même degré, il convient de l'étudier par rapport à *deux milieux* différents quoique coordonnés entre eux : a) Un milieu de *spécialistes de la vie chorale* (chanoines, moines). b) Le milieu plus large des *fidèles* qui assistent à une grand'messe, participent au chant des vêpres, suivent une procession, etc.

4. Pour faire une étude *matériellement* adéquate de la liturgie comme vie spirituelle, il faudrait tenir compte non seulement des documents fournis par le catholicisme, mais encore de ceux provenant de l'Église gréco-russe qui a un sacerdoce et des sacrements, et accessoirement de ceux relatifs à la pseudo-liturgie de la *high church* et aux débris rituels conservés par le luthéranisme et le calvinisme. — Nous serons déjà bien au-dessous de notre tâche en limitant notre champ de recherches au catholicisme.

CHAPITRE XII. — LA FORMATION D'UN MILIEU LITURGIQUE. — (Nous renvoyons spécialement au chapitre v, qui contient des préliminaires théoriques.) Lorsque les fidèles d'un même culte sont réunis dans l'enclos sacré d'un temple, leurs rapports sociaux sont fort variables : a) Ces fidèles peuvent rester *isolés* les uns des autres, ayant seulement conscience d'être coreligionnaires. Leurs expériences sont alors rigoureusement individuelles. b) Ils peuvent être formellement *unis* dans leurs intentions et actions cultuelles. Leurs expériences deviennent alors plus ou moins collectives.

Cette union des âmes comporte bien des degrés et des facteurs. Elle est à envisager : 1. Au point de vue des *dispositions habituelles* des membres du groupement, statiquement, *in esse* : un monastère, une paroisse grande ou petite, etc. 2. Au point de vue du *développement d'une activité en commun*, dynamiquement, *in agere*. La fusion des activités est à son tour très variable. Si la fusion est complète et le groupement nombreux, il y a formation d'une « *âme collective* ».

On ne s'occupera dans le présent chapitre que du point de vue « habituel et statique ». Pour le point de vue « actuel », cf. c. XIV.

Section I. — Causes lointaines d'union. — Ce sont celles d'*ordre religieux général* : **A.** *Intellectuelles* : communauté de croyances. **B.** *Volontaires* : orientation commune vers un même idéal, vers les mêmes biens ; exercice des mêmes vertus et sentiments, etc.

Ces causes lointaines produisent déjà : une certaine convergence de finalité chez les membres du groupement ; un ensemble de similitudes et d'affinités entre eux.

Section II. — Causes et conditions prochaines d'union. — Ce sont celles d'*ordre cultuel*. Rôle de la vertu de religion (c. v) : ses tendances sociales.

§ I. — *La finalité*. Impuissance radicale du positivisme, sous toutes ses formes (phobie des fins), à donner une philosophie de la solidarité. C'est de sa fin que toute société tire son unité. L'acte qui prépare immédiatement l'association est l'accord des jugements au sujet d'un bien à atteindre par l'effort de tous : « bien commun ». L'acte qui proprement la fonde n'est autre que l'accord des volontés, c'est-à-dire la décision commune et efficace qui transforme ce bien en un but pratique, et qui, *ipso facto*, coordonne d'une façon générale les personnes et les efforts de tous ceux qu'ont rapprochés les mêmes visées : réunis en vue d'une fin, ils le sont aussi en vue des moyens nécessaires à cette fin. L'unité du tout ou corps social est donc formellement de nature *morale* et *juridique* ; elle consiste en un réseau de droits et de devoirs réciproques qui lient chaque membre à tous ses coassociés. D'où : *autorité, lois*. Évidente, pour ainsi dire, lorsqu'on considère le cas d'une association librement formée en vue d'une entreprise bien déterminée, la thèse reste entièrement valable lorsqu'il s'agit de ces sociétés permanentes et privilégiées : la famille, la société civile, la société religieuse. Chaque individu est moralement tenu de ratifier son insertion « naturelle » dans le corps social. — Tout ce qu'on dit ici de la cause finale ne diminue en aucune manière le rôle dévolu à la causalité efficiente, tant individuelle que collective, dans le *développement de la vie sociale*, cf. c. XIV.

Appliquons ces vérités à l'Église, société visible. Si on considère sa *tâche*, les *moyens* qu'elle offre à ses membres, elle est avant tout une *société de liturgie*, une société formée pour obtenir ce grand bien commun : le culte. Expressions à méditer. — Les *moyens* sont : la liturgie sacrificielle, la liturgie sacramentelle, la liturgie épénique. L'*autorité* prend la forme du sacerdoce. La *loi*, la formalité du rite (au sens de règle). Les *relations juridiques* classent les membres suivant une hiérarchie.

Théologie mise à part, on ne peut se dispenser de mettre en évidence la place que la foi fait au *Christ* dans cette société. L'expérience religieuse des catholiques suppose essentiellement qu'ils regardent le Christ comme *chef* et *suprême prêtre* de leur Église, et en même temps qu'ils rendent à ce Christ, en tant que Dieu, un culte de latrie.

§ II. — Il y a des *conditions nécessaires* à la formation d'un milieu liturgique. Les membres du groupement doivent recevoir une *formation individuelle*. Ils doivent être *instruits* des rites (leur sens, leur pratique), tant pour les accomplir (prêtres, ministres) que pour s'y associer et en recevoir l'application (peuple). — Il y a très peu d'esprits qui se rendent compte, à notre époque, de la préparation

intellectuelle (connaissance de l'Écriture, des symboles, etc.) et morale qu'exige la liturgie. Le dédain que beaucoup de gens professent de bonne foi pour la liturgie s'explique par leur ignorance. La formation doit être théorique et pratique. Il n'y a rien, en fait de haute science théologique et scripturaire et de culture générale de l'esprit et du cœur, qui ne soit éminemment utile à ceux qui s'occupent de liturgie et souhaitent en tirer un profit spirituel. — L'œuvre de l'initiation du peuple ignorant le latin présente des difficultés : des méthodes pratiques sont à l'étude. Cf. Abbé A. BRASSART : *Semaine liturgique de Maredsous*, 1912, p. 228 sq. L'*Année liturgique* de Dom GUÉRANGER est tout simplement une merveille pour révéler *à tous les genres d'âmes*, quel que soit le degré de leur instruction, les richesses spirituelles que contient la liturgie. Cette faculté d'adaptation d'un même ouvrage constitue même un fait très remarquable. L'*Imitation de Jésus-Christ* est loin de la posséder au même degré. L'explication ? Mais c'est le tempérament de la liturgie elle-même, que l'abbé de Solesmes avait complètement pénétré (1).

Section III. — Causes spéciales d'union. — **A.** Le milieu *monacal*, avec son vœu de « stabilité », c'est-à-dire de « familialité » : essaim, ruche. **B.** La *paroisse*, avec son pasteur et des méthodes pastorales aussi stables que possible.

Section IV. — Caractères du milieu liturgique.

§ I. — *Formellement*, ce milieu est : **A.** *Ordonné* suivant une *hiérarchie* fixe. Il y a troupeau et pasteurs. Ceux-ci ne doivent pas être confondus avec des « meneurs ». La liturgie n'admet pas de meneurs de foules ; elle goûte peu les « tribuns » de la chaire. La hiérarchie liturgique, étant fondée sur le « surnaturel », annule les distinctions d'ordre naturel. De ce point de vue le milieu est *démocratique* et *égalitaire*. Ce caractère n'existe pleinement que dans l'Église catholique : elle seule est indépendante de la société civile. **B.** *Discipliné*, au moyen de règles profondément vénérées et obéies avec amour. **C.** *Homogène*. On connaît la distinction entre foules homogènes et hétérogènes. Cf. GUSTAVE LE BON. Le milieu liturgique est homogène par suite de toutes les causes et conditions précédemment énumérées.

§ II. — *Matériellement*, il y a avantage à ce que ce milieu soit relativement exempt de fluctuations, à ce qu'il ait la *stabilité matérielle*, c'est-à-dire conserve les mêmes membres. Le monastère, la paroisse, pré-

(1) La postérité a porté sur l'*Imitation* un jugement qui ne rencontre pas de dissidents : « le plus beau livre qui soit sorti de la main des hommes. » Mais précisément il est sorti de la main des hommes. L'*Année liturgique* participe de quelque chose qui n'est pas sorti de la main des hommes. Du reste, il y a dans l'ouvrage de Dom Guéranger des pages que certaines personnes goûtent moins, à cause d'un style un peu dilué, de quelque phraséologie, etc. — L'*Imitation* est lue même par des incrédules, comme œuvre de moraliste et de psychologue. L'*Année liturgique* n'est lue que par ceux qui veulent prier.

sentent pour la liturgie des conditions plus favorables qu'un lieu de pèlerinage.

CHAPITRE XIII. — LA LITURGIE COMME SOURCE ET CAUSE DE VIE RELIGIEUSE. — (Tous les titres de sections et paragraphes qui demeurent ici sans commentaires feront l'objet de développements ultérieurs. Cf. p. 798 sq.)

Section I. — La Mission essentielle de la liturgie.

Section II. — La liturgie dans ses rapports généraux avec l'âme humaine et ses différentes facultés ou modes d'activité :

§ I. — *La liturgie comme vérité et doctrine.*

§ II. — *La liturgie comme source de moralité et comme tutrice de la volonté.*

§ III. — *La liturgie comme aliment de la vie affective.* **A.** La liturgie offre une occasion particulièrement intéressante d'étudier les rapports du sentiment avec la connaissance, de marquer combien adéquatement le premier s'adapte aux thèmes présentés par la seconde (amor est *quoddam pondus cognitionis*), de montrer (contre W. James) que le sentiment religieux est capable de nuances d'une variété délicate et comme illimitée. Les psychologues panthéistes et protestants libéraux (A. Sabatier) ne se doutent plus de ces nuances, parce que, ayant effacé de leur esprit tous les dogmes, ils ressemblent, dans leur contemplation du divin, à un homme qui regarderait un paysage à travers un verre dépoli. Cet homme est encore impressionné et charmé par la lumière ; il ne peut plus ni percevoir, ni admirer, ni aimer distinctement aucun objet. La mentalité de ces psychologues rappelle celle du Bouddha répandant sur l'univers une sympathie anonyme et décolorée (H. Oldenberg, A. Roussel).

B. *Les biens* que la liturgie offre au cœur de l'homme : Ce sont tous ceux du catholicisme, mais enveloppés d'une poésie touchante. Dieu père, — Dieu frère de l'homme, — la maternité virginale : tout ce qu'il y a dans la femme d'intact et de fécond, de fort et de doux, de ravissant et de respectable, de tendre et d'héroïque, de passionné et de résigné, — les saints, ces bons amis qu'on a là-bas, — les âmes souffrantes, — le prochain d'ici-bas, — enfin l'eucharistie et les autres sacrements. En face des biens, *les maux*, ceux qui font compatir et ceux qui menacent : souffrances du Christ, fins dernières.

C. Quelle *littérature* est, comme la littérature liturgique, adéquate aux sentiments qu'elle veut éveiller ? Il faudrait de ce point de vue analyser le missel, le bréviaire, le rituel et le pontifical. La littérature liturgique participe avant tout des caractères de l'Écriture. Pourtant, elle « humanise » l'Écriture ; à sa sublimité elle ajoute de l'onction. C'est que l'Église parle au Verbe fait chair avec *une dilection d'épouse*.

Qui dira ce qu'elle a mis d'amour, de tendresse, d'ineffable gratitude pour son Sauveur immolé, dans ces vers d'une hymne pascale : *cruore ejus roseo gustando vivimus Deo* (1)? combien est lourd de signification mystique ce simple mot, *l'Agneau de Dieu*, qu'elle redit à la messe avant la communion? L'ordinaire de la messe, qu'est-il autre chose qu'un long murmure d'humilité, de componction et d'amour, au milieu duquel l'enthousiasme éclate dans le *Gloria in excelsis* et la foi s'affirme dans le *Credo*?

D'autre part, quelle voix a jamais rappelé les droits de Dieu avec l'éloquence terrifiante du *Dies iræ*? Tout à l'heure lyrique, caressant et doux, le ton de la liturgie atteint ici les dernières limites de l'horreur tragique : *mors stupebit et natura, cum resurget creatura, judicanti responsura.* — Nous reprochera-t-on d'évoquer ici ces visions peu « laïques »? Le phénomène de la mort, que nous sachions, n'est pas confessionnel. A ceux qui aiment les émotions poignantes, et ne craignent pas de regarder dans l'abîme, nous recommandons « l'expérience » incomparable de la messe des morts et de l'absoute. Voilà qui les changera de beaucoup d'amusettes de W. JAMES. Il est vrai qu'à cette liturgie sombre, qui date du moyen âge, certaines âmes pieuses et délicates peuvent préférer les prières et les cérémonies dont l'antiquité chrétienne entourait le cercueil et la tombe de ceux qu'elle remettait entre les mains de la miséricorde divine. Néanmoins l'espoir et la confiance ne sont nullement absents du *Dies iræ*, pas plus que du *De profundis : recordare, Jesu pie, quod sum causa tuæ viæ,... mihi quoque spem dedisti!*

D. La liturgie ne se contente pas de provoquer des *affections*, elle réclame une piété *effective*; elle fournit donc de pressants *conseils* et *motifs* d'action.

§ IV. — *La liturgie comme objet esthétique.*

§ V. — *La liturgie comme modératrice de la piété et cause d'équilibre dans la vie spirituelle.*

§ VI. — *La liturgie comme méthode d'ascèse.* Rappelons la tripartition classique du progrès spirituel : voie *purgative*, voie *illuminative*, voie *unitive*. Cette tripartition est excellente pourvu qu'on entretienne des communications entre les compartiments et qu'on se souvienne de ces deux vérités : a) Toute âme a besoin de ressentir assez fréquemment un « frisson » purgatif et de se retremper pour le moins une fois chaque année dans un « bain astringent » de purgation morale. b) Les thèmes d'oraison qui, par leur lettre, s'appliquent à la voie purgative ou à la voie illuminative deviennent infailliblement pour les âmes parfaites des amorces d'amour unitif. C'est le vieil adage : « quod recipitur, ad modum recipientis recipitur. »

(1) Ces deux vers font partie du texte ancien, que les bréviaires bénédictin, dominicain, etc., ont conservé depuis le XVIIe siècle, et que l'édition nouvelle de l'antiphonaire romain (1912) a rétabli à titre facultatif.

L'Église a tracé aux âmes, dans la liturgie, un itinéraire annuel de rénovation spirituelle. Il y a une série d'étapes avec des haltes et des reprises. Pendant chaque étape, l'âme est soumise à un travail intérieur de concentration, éminemment favorable à l'ascèse. La liturgie de l'Avent est *optative* et *exclamative*. Le temps de Noël est marqué par une *immense allégresse*; et ainsi de suite. D'ailleurs, si la liturgie tient temporairement les âmes sous l'empire d'un ton principal, d'une note dominante, elle ne les tyrannise jamais. Toujours on retrouve en elle « l'aimable liberté » dont nous avons parlé (chap. x), voire même un peu de cette fantaisie poétique dont ne sait pas se priver l'amour. — Le Carême est énergiquement purgatif. L'Avent l'est plus discrètement. La fête de Noël ouvre une ère d'illumination. Pendant le temps pascal, on vit en plein surnaturel « installé sur la terre », en pleine vie unitive.

Les chrétiens de l'antiquité et du moyen âge ne faisaient pas « d'exercices spirituels », au sens moderne du mot (St Ignace). L'année liturgique les emportait dans son courant d'ascèse. Le Carême (instruction des catéchumènes; réconciliation des pénitents; préparation de tous les chrétiens à la Pâque), avec son admirable assortiment de messes (celles-ci mériteraient une étude spéciale) et ses pratiques de pénitence, était la grande période de rénovation morale. Pendant la Semaine Sainte, les âmes mouraient mystiquement avec le Christ, pour ressusciter avec lui au matin de Pâques (plus exactement au Samedi Saint, depuis qu'on a pris l'habitude d'anticiper la messe de la Résurrection). Saint Benoît, recueillant en cela comme un peu en toutes choses, les traditions des premiers chrétiens, maintient au Carême cette antique signification, dans sa Règle. Au sein des monastères bien observants (combien rares au déclin du moyen âge!), la discipline quadragésimale avait gardé sa portée jusqu'au XVIe siècle. Les moines modernes ont encore, durant le Carême, des pratiques de spiritualité et d'ascèse spéciales : et ces pratiques ont pour eux une grande importance. Cependant l'usage de faire une semaine de « retraite » (= exercices spirituels) proprement dite s'est en outre introduit parmi eux. L'institution des exercices spirituels, en somme assez adventice pour les moines, est excellente et quasi nécessaire, en nos temps, pour les clercs et les chrétiens qui vivent dans le siècle. Et pourquoi cette nécessité? Parce que, si la liturgie constitue une méthode adéquate pour *entretenir et développer* chez tous les fidèles et gens d'église *une vie chrétienne normale*, il n'en est pas moins vrai que les pécheurs qui se convertissent et les chrétiens qui mènent une existence enfiévrée, ou très affairée, ont besoin d'avoir exceptionnellement à leur disposition des procédés spirituels et ascétiques autres que ceux de la liturgie : il leur faut des *secousses morales* et des *récapitulations doctrinales*, des *haltes* et des *périodes de recueillement*, qui leur permettent de *se ressaisir* eux-mêmes.

Mais ici, pour tout esprit réfléchi, se pose une difficulté. L' « année liturgique » procède d'une certaine conception de la spiritualité chrétienne, et les « exercices » procèdent d'une conception différente, ou en tous cas sont généralement pratiqués en vue d'une économie différente de l'ascèse. Comment établir l'harmonie entre ces deux institutions qu'on souhaite également maintenir ? Il n'y a qu'un moyen d'y réussir : c'est de subordonner l'une à l'autre.

Tout d'abord, la primauté de droits de l'année liturgique est au-dessus de toute discussion. Si l'Église a pris la peine de tracer, avec une infinie sollicitude, une voie spirituelle à ses enfants, ce n'est pas pour que ceux-ci courent de préférence par d'autres sentiers. Donc, aucune méthode de vie catholique (méditation, prédication) *n'a le droit*, si elle veut être *pleinement catholique* — c'est l'hypothèse —, d'aller à l'encontre du mouvement annuel de la liturgie, ni même de se tenir à l'écart de ce mouvement. Toutes les méthodes doivent favoriser la liturgie et ramener à la liturgie. Rien ne serait, par exemple, plus cacophonique que de choisir durant le Carême des sujets de méditation ou de sermon allègres, et pendant le temps pascal des sujets macabres. — Donc, les « exercices spirituels » doivent être considérés comme un effort pour *concentrer à la deuxième puissance* les enseignements que l'Église distribue le long de son cycle, et doivent être, pour les fidèles, *le point de départ d'une vie liturgique plus fervente.*

Si du terrain des principes nous passons sur celui des faits, nous constaterons que les prédications de Carême, encore actuellement en usage dans les églises de nos grandes villes, sont un reste bienfaisant de l'ancienne tradition liturgique. Quant à la « retraite pascale » qui les couronne, on peut y voir une formule de conciliation entre la tradition liturgique et la méthode moderne des « exercices ». La formule est bonne, *pourvu que* les instructions de cette « retraite » soient mises en harmonie avec *les grands faits* mystiques de la Semaine Sainte et que les retraitants conservent, à côté de leurs réunions, le loisir de suivre certaines cérémonies capitales : adoration de la croix, messe du Samedi Saint (1).

Très évidemment, le moyen pratique de se livrer à des « exercices spirituels » doit être ménagé aux chrétiens, aussi largement que possible, à toute époque de l'année. Aucune époque pourtant, si les circonstances le permettent, ne conviendra aussi idéalement pour une « retraite » proprement dite, que le Carême et la Semaine Sainte, à cause du caractère de ces saints temps.

(1) Le *pourvu que* de notre phrase indique suffisamment l'inconvénient possible des retraites pascales. Celles-ci n'ont aucunement le droit de *distraire* le chrétien des objets qui s'imposent à sa méditation à la veille de la Pâque. Du reste, on le comprend si bien que ces retraites prennent généralement fin le Jeudi Saint.

Section III. — Les procédés et les moyens d'action de la liturgie dans ses rapports avec les facultés humaines. — Caractère général : emploi d'une foule de moyens parfaitement coordonnés pour *s'emparer* de *tout* l'homme, et pour réaliser *la synthèse réelle* de toutes ses facultés dans le service de Dieu.

Notre essai de classification se base sur le côté *formel* et non sur le côté *matériel* des procédés. Mais, dans chaque groupe *formellement* un, la *matière* des procédés et objets sert à établir des subdivisions.

Les procédés que nous examinerons ici ont tous un caractère *plus ou moins social*. Mais nous ne les prendrons pas actuellement sous l'angle du *social*; nous excluons même les phénomènes qui ont un caractère explicite d'*inter-action inter-humaine*. La matière traitée dans ce chapitre reparaîtra donc, vue d'un autre biais, dans le chapitre prochain, en compagnie des éléments que nous aurons ici laissés de côté.

§ I. — *Procédés d'ordre moral,* agissant sur la liberté comme facteurs moraux.

A. *Nécessité et légitimité des règles rituelles et « rubriques ».* Outre les raisons citées précédemment (chap. II, V, VI, XII), on peut en découvrir plusieurs autres par l'analyse de la nature morale de l'homme.

B. *Nature du rite.* Il diffère essentiellement de la recette *magique* (contre : MM. HUBERT et MAUSS).

En fait, la législation rituelle de l'Église est modérée et discrète.

C. *Action morale du rite :* **1.** *L'idée de devoir.* La pensée du devoir soutient contre l'attiédissement de la piété. — Utilité d'une légère contrainte. — Contrainte tempérée par l'habitude. — L'accomplissement du devoir, preuve de dévouement (la vraie « dévotion ») et, par réaction, aiguillon de l'amour. — Cf. *infra* ch. XV et XX.

2. *Grandeur spéciale de l'action rituelle.* La force de stimulation morale que possède ici la législation lui vient de sa nature, de son origine, de son terme. Rien ne grandit l'homme comme la pensée de la grandeur du devoir qu'il accomplit. Le simple soldat, qui monte obscurément la garde sur un bastion et obéit inflexiblement à sa consigne, est grand parce que le devoir construit une âme grande à son rôle petit. L'insignifiance matérielle de la fonction sert de repoussoir à sa grandeur morale. Le soldat est grand et doit se sentir grand parce que tout en lui est symbole. « *Servitude et grandeur* » : si jamais il fut permis de transposer cette formule fameuse en la portant sur un plan supérieur à celui pour lequel VIGNY l'avait inventée, c'est afin de l'appliquer au culte de Dieu. Ici le devoir considéré dépasse incomparablement en dignité les devoirs qui lient l'homme envers ses semblables ; la voix qui dicte ce devoir est celle de Dieu et de son Église ; l'objet à l'égard duquel ce devoir impose des services est la personne même de Dieu, Idéal qui est un Réel, Être à la fois transcendant et physique, distant en majesté et prochain en amour. Parce

que ce Dieu est un Père, les services dont on s'acquitte auprès de lui sont ceux d'une affection filiale infiniment tendre. Parce que ce Dieu est un Maître, ils sont aussi ceux d'une domesticité infiniment respectueuse. Parce que ce Dieu est un Souverain, ils sont assujettis à un protocole infiniment exact. Du grand Roi, le temple est le palais, le rite est l'étiquette de cour, le ministre du culte est le chambellan et l'officier. Dans la mesure où on s'approche de lui on s'ennoblit et on s'anoblit; mais, en sa présence, il n'y a pas de petits devoirs, ni de minces emplois. Des audiences royales aucun sujet — aucun chrétien — n'est exclu. Toutefois, dans ces audiences chaque homme doit jouer un rôle actif. Aux membres du sacerdoce, sans doute, sont réservées les tâches du sanctuaire. Mais le peuple chrétien tout entier est appelé à s'initier aux cérémonies, à en connaître le sens et les principales phases, à y prendre part par la voix et l'attitude, plus encore par le cœur. Il ne tient qu'à lui de venir éprouver, à l'occasion de la liturgie, *la joie du devoir accompli fondue dans les émotions de la révérence et de l'amour.*

3. Grande est la différence d'aptitude des individus en matière de cérémonies. — Il est bien clair que, pour les âmes avides de perfection, les rites ne peuvent remplir qu'une partie du temps consacré à la vie spirituelle.

4. Erreurs profondes des protestants sur la question : erreurs matérielles, erreur psychologique. Un grand nombre de catholiques n'en sont pas indemnes à notre époque. Cf. *supra.*, p. 694 sq. et *infra* p. 820 sq.

§ II. — *Procédés d'ordre formellement psychique.* En général, la liturgie se sert de tous les moyens *sensibles* pour conduire l'homme à Dieu : de la vie des sens à la vie de l'intelligence et du sentiment, puis à l'union. Elle s'attache à agir sur l'imagination et la sensibilité, pour les épurer. Elle s'efforce d'émouvoir le cœur, au sens le plus noble du mot.

A. Voici le *schème universel* des procédés psychiques de la liturgie : « une réalité matérielle, à laquelle est étroitement liée une relation (réelle ou de raison) à l'ordre spirituel, est présentée à la connaissance sensible ». L'objet matériel perçu ou le geste accompli provoquent naturellement des états d'âme qui leur correspondent.

Simple impression sensible, image, expression, signe, symbole : il y aurait lieu de préciser d'abord toutes ces notions, notamment de différencier le simple signe du symbole, bien que ces deux concepts coïncident partiellement et soient souvent reçus comme interchangeables. Cette analyse ne saurait trouver place ici.

1. *L'expressif* dans la liturgie. *L'expression* du chant.

2. *Les signes.* Constitution des signes cultuels : signes naturels, signes conventionnels. a) La liturgie commence évidemment par *utiliser les signes usuels* parmi les hommes. b) Elle *crée des signes* : par

exemple, elle transforme *l'expressif* en *significatif*. Le cas se présente d'une façon intéressante pour le plain-chant. Le *leitmotiv* WAGNÉRIEN, qui reste assez factice à l'Opéra et finit par y devenir agaçant, est tout naturel en plain-chant, etc. c) Il existe en liturgie une classe d'actes assez nombreux qui ont une valeur de signes, mais qui servent de plus à créer en nous des dispositions somatiques, à discipliner la « bête » : se prosterner, s'agenouiller, avoir les yeux baissés. Parmi ces actes, il en est dont la signification est naturelle, d'autres dont elle est purement conventionnelle. Ces actes se sont rencontrés dans toutes les religions (Chaldée, Inde, Iran, Rome, etc.), munis de leur double finalité : signifier ; disposer physiquement l'homme au recueillement.

3. *Les symboles*. a) Il y en a de *plusieurs types* ; — affinité du symbole avec l'allégorie ; — les sacrements tiennent du signe et du symbole « secundum diversa ». Donnons seulement quelques exemples. Symbolisme de certains objets ou éléments : temple, maison de Dieu ; ornements, couleurs liturgiques ; l'eau, l'huile, l'encens, la cendre, la lumière, etc. Symbolisme de certaines cérémonies : le chant solennel des « grandes antiennes » avant Noël ; le « feu nouveau » du Samedi Saint ; les rites de la dédicace des églises, etc. b) *Action particulière des symboles sur l'âme*. Le secret de cette action réside à la fois dans le caractère semi-mystérieux que revêt la transmission de la pensée par le moyen du symbole, et dans la nature prestigieuse ou vénérable des choses symbolisées. Le symbolisme comporte une dose d'imprécision, d'indétermination. Il y a « devinette » — qui peut, en cas d'abus, tourner au rébus (1). Le symbole « suggère » énormément de choses. Il nous crée une mentalité orientale. — D'où excitation de la curiosité intellectuelle ; imagination captivée ; attrait esthétique ; puis complaisance affective.

L'art du symbole paraît être un art spécial, bien qu'il prenne généralement les autres arts à son service ou s'insinue au milieu d'eux.

L'intelligence complète du symbolisme de la liturgie suppose des connaissances étendues et variées, et du sens esthétique.

4. Etude de la *genèse des signes et des symboles liturgiques* : le naturel ; l'historique ; le conventionnel ; les superfétations ; les adaptations ; la matière suggère le symbolisme, et ensuite le symbolisme, une fois admis, modifie la matière.

5. *Images* et *associations d'images*. L'association des images a un champ immense en liturgie. Par exemple : les hymnes des « heures » canoniales font allusion aux heures de la journée qui sont censées leur correspondre. Ces hymnes sont très évocatrices : elles font

(1) Il est clair que l'un des devoirs du clergé est précisément d'expliquer au peuple le sens des rébus apparents du culte. M. LESÈTRE, *Revue pratique d'apologétique*, 1911, t. XIII, p. 832 sq., a montré, avec l'autorité et le savoir pratique d'un pasteur, tout le fruit que les âmes tireraient de pareilles explications.

entendre le chant du coq, le mugissement des flots, elles se plaignent de l'horreur des ténèbres ou célèbrent le retour de la lumière ; et toujours, elles « remontent » l'âme vers le surnaturel. Nous nous trouvons ici en pleins procédés poétiques. — Un geste suffit, par une association, à orienter l'âme vers Dieu.

B. Après avoir considéré les procédés psychiques dans leur *formalité* propre, étudions-en les *qualités* et les *modes d'emploi* dans la liturgie : **1.** La liturgie utilise toutes les *ressources* du procédé sensible : la *variété ; l'éclat ; l'énergie physique*, par exemple, acclamations et appels interjectifs, versets ayant un caractère jaculatoire, cris de douleur et de joie. **2.** La liturgie recourt beaucoup à l'*insistance* et à la *répétition*. Elle possède tout un programme de *cycles de répétition* : l'année liturgique, la semaine, les redites quotidiennes en sont des exemples. Ces répétitions martèlent et travaillent les âmes. La base de cette méthode à périodes est tout bonnement dans la physiologie humaine : car rien n'est plus rythmé et plus périodique que la vie inférieure de l'homme. Mais jamais, que nous sachions, la méthode n'a été appliquée dans le domaine de la vie de l'esprit comme elle l'est par la liturgie.

§ III. — *Procédés d'ordre somatique et phénomènes physiologiques* :

A. Toute considération de signe mise à part, la liturgie emploie les *attitudes extérieures* du corps pour créer et maintenir dans l'homme des dispositions favorables à la prière. On a comparé pittoresquement les mouvements des moines au chœur à de la gymnastique de chambre : il est certain qu'en se levant à la fin de chaque psaume pour faire une « inclination profonde », on se défend très efficacement contre le sommeil et le laisser-aller. Inutile de multiplier les exemples.

B. La liturgie tire grand profit des *phénomènes physiologiques* causés par tous les genres d'activité qu'elle commande à l'homme : effort musculaire des cordes vocales, modifications de la circulation du sang, etc. Le travail musculaire, régulier et cadencé, qu'exige le plain-chant, contribue à ragaillardir l'âme sans la troubler. Les moines font l'expérience de ce fait, lorsqu'ils entonnent le *Benedictus* à la fin de leur office de nuit. Il y a du *bien-être physique* dans la joie du chant. Et la vie spirituelle profite de ces phénomènes d'ordre inférieur. L'homme n'est pas un pur esprit. Toute activité porte avec elle sa récompense.

§ IV. — La liturgie doit être spécialement étudiée comme *génératrice d'habitudes*. Il y aurait lieu de récapituler de ce point de vue les paragraphes qui précèdent. On verrait s'accumuler dans la subconscience une foule d'habitudes intellectuelles et morales, d'images, d'affections, etc.

CHAPITRE XIV. — LA LITURGIE COMME FORME DE VIE RELIGIEUSE SOCIALE. — 1. Logiquement, de la liturgie comme *cause*

et source de vie religieuse, on doit passer à la liturgie comme *forme* de vie religieuse.

2. Sans doute, la foule ne se compose que d'individus et l'on ne peut *séparer* complètement la vie sociale de la vie individuelle. Cependant, il y a une distinction très fondée à faire entre : a) l'épanouissement social de la liturgie. b) la vie propre des individus dans et par la liturgie. — Le présent chapitre est consacré à la première de ces deux questions.

3. Pour épuiser logiquement la matière, il faut remarquer que : a) Le mot *social* peut être pris dans un sens *restreint*, et dans un sens *élargi : restreint*, s'il s'applique seulement à des hommes qui sont *contigus* dans le temps et sensiblement dans le lieu, qui appartiennent physiquement au même milieu, agissent et réagissent actuellement les uns sur les autres ; *élargi*, s'il s'applique *à distance*, enveloppant des hommes séparés par le temps ou le lieu. b) Si l'on prend le mot au sens restreint, il convient de regarder *d'abord* les fidèles vivre, agir, prier ensemble *dans l'exercice même* du culte, puis de les suivre hors du sanctuaire dans *la vie sociale mondaine*, et de rechercher l'influence que la liturgie a sur cette vie. — De là l'ordonnance de ce chapitre.

Section I. — Entendons le terme **social** au sens **large.**

Le lecteur nous permettra d'appeler son attention sur les idées énoncées elliptiquement dans cette section : elles sont capitales. Ah ! si ces vérités étaient bien et *pratiquement* comprises !

§ I. — Étudier *l'influence qu'exerce sur l'expérience religieuse* du fidèle : **A.** *La conscience* qu'il a d'*être intégré dans une tradition*, de « se raciner » dans ses ancêtres spirituels, d'être solidaire de dix-neuf siècles de *la même* liturgie, et même davantage si l'on remonte à l'origine des psaumes, etc. **B.** *La conscience* qu'il a d'*être appuyé sur l'autorité* de l'Église, autorité qu'il regarde comme infaillible en matière de foi et de morale. Quiconque obéit sincèrement à une loi introduit cette loi dans son cœur comme une source d'énergie, comme une vivante baguette de fer. Être convaincu qu'on accomplit la volonté de Dieu, c'est faire passer dans son âme et dans son bras *la force de Dieu.* Le chrétien qui se conforme aux prescriptions et aux directions de la liturgie se tient pour assuré qu'il remplit son intelligence des pensées authentiques et son cœur des sentiments authentiques que Dieu veut qu'il cultive et aux époques où Dieu veut qu'il les cultive. Se rend-on compte du degré de tonicité que pareille foi produit dans l'âme ? **C.** Spécialement pour le prêtre et le religieux de chœur, la *conscience* qu'il a d'être *personne publique*, d'être commissionné par l'Église, d'être *magistrat de la prière.*

Avec les sentiments exprimés ici, il faut mettre en connexion ceux analysés au chapitre XIII, section III, § 1, C.

§ II. — Étudier *l'influence qu'exerce sur l'expérience religieuse* du fidèle, du prêtre ou du religieux de chœur, *la conscience* qu'il a d'être *solidaire de l'univers catholique* contemporain. De longitude en longitude, de fuseau horaire en fuseau horaire, se répercutent tout autour

de l'orbe terrestre les échos des mêmes prières, se rééditent les mêmes actions rituelles. La célébration d'une fête court sur les pas de l'aurore, alentour de la terre. Chaque jour la liturgie balaye à la ronde l'univers. Voilà qui gonfle le cœur.

La prière privée ne connaît pas ces vigueurs, parce qu'elle est une *isolée*, une pauvrette.

Section II. — Entendons le terme **social** au sens **restreint** et étudions l'**exercice même du culte** au sein d'un groupement de fidèles.

Nous rencontrons ici les phénomènes de vie religieuse *formellement collective* : phénomènes de « *psychologie des foules religieuses* » (GUSTAVE LE BON) ou, plus exactement, phénomènes de « *psychologie des foules liturgiques* ». — Quelle différence y a-t-il entre la foule liturgique et la foule religieuse quelconque ? Réponse : Cf. *supra*, ch. XII.

§ I. — *L'unité de la foule liturgique*. Cette foule est « une » *dans l'action même, in ipso agere*. Pour bien comprendre cela, comparer une église à une salle de spectacle. Au théâtre, il y a *hétérogénéité et opposition irréductible* entre *les acteurs et figurants* d'une part, et *les spectateurs*, le public de l'autre. De plus, la multitude des spectateurs est elle-même hétérogène et ordinairement *émiettée* ; leur réunion n'est que *matérielle*, à part une certaine intention commune qui les oriente pour quelques heures vers les mêmes émotions esthétiques. Chacun est entré parce qu'il lui a plu, et garde toute la liberté de sa critique. Chacun apporte sa mentalité. L'un applaudit, pendant que l'autre témoigne son impatience. Il y a des querelles au parterre. Parfois pourtant, l'emprise de l'art sur les âmes est générale : toutes sont tenues sous le charme ; sur toutes passe le frisson d'une même émotion, le souffle d'un même enthousiasme. N'importe : ces synthèses d'âmes sont « accidentelles ».

A l'église, au contraire, *tous ceux qui sont présents communient activement dans l'accomplissement d'une même œuvre*. On ne peut nier que le clergé ait plus spécialement le rôle d'*acteur* et que le peuple soit dans une certaine mesure *spectateur*. Mais, acteur et spectateur, le clergé et le peuple le sont tout autrement qu'au théâtre.

Le clergé, en effet, parle et agit avec *autorité*. Corrélativement, le fidèle, soit qu'il soit venu à l'église par devoir, soit qu'il y soit entré par surérogation, *est obligé* — la gravité de l'obligation variant suivant les cas —, *du moment qu'il est là, de prendre part au culte*. Point de dilettante ici ; point de « libre examen » ou de droit de critique. Tous les assistants sont tenus de s'associer activement à la liturgie : action extérieure commune par les chants ou, tout au moins, par les attitudes ; ils sont tenus surtout à une coopération intérieure, cordiale, totale. On peut dire que, dans l'église, *il n'y a que des acteurs rangés suivant une hiérarchie* ; ou, plus exactement, que *le clergé agit*

tandis que tout le peuple coagit. Le groupement ecclésiastique est une coopérative.

Cette *union morale formelle* des fidèles avec le clergé existe dans chaque cérémonie ; elle existe de même dans la suite annuelle des fêtes, l'année liturgique qui « emporte » tout le monde dans son tourbillon sacré. On a le devoir de se laisser « emporter ».

§ II. — *La vie sociale de la foule liturgique* : **A.** *Description des phénomènes.* **1.** *Régime ordinaire* : tous les phénomènes sont parfaitement *ordonnés*. Pour la *vie intérieure* : sentiments prévus dans leur thème général, autorisés, suggérés ; de plus, dirigés et gouvernés par une autorité présente ; — sans qu'aucune tyrannie soit pourtant exercée sur les âmes. Pour les *manifestations extérieures* : cérémonies se déroulant d'après un programme, sujettes à des règles qui ne laissent rien à l'arbitraire ; l'expression des sentiments est tempérée, modérée, contenue, même si ces sentiments sont passionnés. **2.** *Phénomènes relativement exceptionnels.* Il peut arriver que se produisent des déchaînements d'émotion. Il y a alors *fusion* des âmes ; il y a vraiment formation d'une *âme collective*. Le phénomène est passager : il est d'ailleurs observable dans une foule quelconque, chaque fois que celle-ci est « empoignée » par une impression irrésistible. Mais, dans la foule liturgique, le phénomène ne devient jamais tumulte ou tempête. Dès qu'elle *se dérègle*, dès qu'elle échappe à la main de l'autorité et à la tutelle rituelle, la foule n'est plus une foule liturgique (cf. *infra*, § IV, B).

B. *Caractères psychologiques de la foule liturgique.* **1.** Les âmes tendent à *sortir de soi*. L'attention est *directe*. Dans les conditions ordinaires d'une liturgie bien célébrée, les cérémonies, le chant, la psalmodie, laissent aux âmes un certain répit. Le rythme du culte est majestueux et lent. Grâce à l'admirable mobilité de la vie psychique, les cœurs s'élèvent librement vers Dieu, *in ictu oculi*, au cours de la prière rituelle. On regarde vers Dieu, mais en se « connotant » soi-même. L'acte de contrition est le revers de l'acte d'amour. Aux moments d'enthousiasme ou sous les prises du pathétique, la « sortie de soi » devient momentanément complète : les âmes atteignent alors exceptionnellement à l'inconscience.

2. Les âmes subissent un certain *nivellement psychique*. Ce phénomène est connu dans la psychologie des foules. Toutefois, il convient de ne l'admettre dans le cas des foules liturgiques qu'avec discernement. — Aux moments passagers où quelque émotion dominatrice amène les âmes à l'inconscience, celles-ci sont vraiment *nivelées*. Mais, de tels moments sont extrêmement rares en liturgie : ce n'est pas à eux qu'il faut ici nous attarder. — Dans les circonstances normales, les individus qui composent une foule liturgique sont incontestablement amenés à un certain *nivellement intellectuel et moral*. En effet, en dépit de leur différence de culture et de moralité,

les fidèles viennent — on admet, par hypothèse, qu'ils « se laissent faire » par la liturgie : autrement, il n'y a plus foule liturgique — suivre les mêmes directions, manier les mêmes livres, rapprendre la même doctrine, fraterniser spirituellement dans la célébration d'une même fête, se reconnaître égaux devant les mêmes sacrements, participer aux mêmes émotions, abdiquant tous également l'esprit critique : « nisi efficiamini sicut parvuli ». Dans une certaine mesure, le savant vaut l'ignorant, le roi vaut le charbonnier, le théologien vaut la bonne femme. Ce nivellement a pour condition première la docilité de tous : ses origines sont donc morales. — Mais, si toutes ces âmes se sont, jusqu'à un certain point, rendues ou laissé rendre pareilles, *elles gardent pourtant intacte leur individualité*. Les objets proposés à la pensée sont communs ; mais chaque esprit va plus ou moins avant dans le sens de la *profondeur*, selon sa force de pénétration, selon l'acuité de sa vue. Les thèmes offerts au sentiment sont identiques ; mais dans chaque cœur s'allument des ferveurs qui sont proportionnelles à sa préparation morale et à sa capacité d'aimer. Un nivellement psychique superficiel masque un dénivellement psychique persistant dans les sous-sols. La liturgie, jetant d'un geste uniforme une seule et même semence dans des sillons alignés, fait pourtant lever des différentes glèbes des moissons qui diffèrent à l'infini.

C. *Caractères moraux de la foule liturgique*. La vie des foules est généralement marquée par des oscillations de moralité, qui tantôt abaissent, tantôt élèvent le niveau de cette moralité. Chaque manifestation liturgique élève toujours le niveau moral de ceux qu'elle a conviés.

§ III. — *Caractères de l'unité de la foule liturgique*. On va retrouver ici, au point de vue de l'*exercice* de la vie liturgique, *in ipso agere*, des caractères qui ont dû être signalés déjà dans leur valeur *statique*, au sujet de la formation du milieu liturgique. Cf. *supra*, c. XII, sect. IV.

A. L'unité du milieu est *formelle*, reposant sur des relations nombreuses entre les membres, sur un *ordre* parfait, une constitution *hiérarchique*, une *discipline*, une *homogénéité*.

B. Mais, de plus, chose remarquable, le milieu est doué, dans l'action, de *stabilité formelle*. L'unité de la foule liturgique *travaille constamment à se maintenir*, à se rétablir si une cause perturbatrice a momentanément troublé l'équilibre du milieu. Les causes qui ont été *pré-agissantes* en vue de l'unité demeurent *intra-agissantes* au sein de cette unité. Le milieu liturgique se comporte comme un milieu vivant. Les facteurs permanents d'union sont : la prière, les appels à la charité, les affirmations d'amour mutuel, les exhortations, etc... De tous ces facteurs moraux, le principal est téléologique : les fidèles sentent le besoin de rester unis par le culte.

§ IV. — *Lois de la vie sociale de la foule liturgique*. La thèse finaliste

relative à la formation du corps social ne méconnaît en aucune manière l'influence de la causalité efficiente, tant individuelle que collective, sur le développement de la vie sociale. Sur ces questions, cf. Gabriel Tarde. On tiendra compte de la *loi de l'imitation* : imitation de l'*action*, imitation de l'*inaction* extérieure, de l'immobilité ; contagion du recueillement, du silence, etc. — De même : *loi de l'opposition.*

A. L'application de ces principes doit être faite d'abord aux *phénomènes élémentaires.* Au point de vue de l'efficience, le phénomène social primitif n'est pas autre chose que l'activité du « couple social élémentaire », que le « contact d'un esprit avec un autre esprit » au moyen de manifestations sensibles, que l'action « spirituelle » d'une personne sur une autre. En dernière analyse, la sociologie aboutit à une psychologie appliquée, la « psychologie *inter-cérébrale*..., celle qui étudie la mise en rapports conscients de plusieurs individus ». G. Tarde : *Les Lois sociales.*

B. Mais, en partant de ces données élémentaires, on doit *reconstruire la complexité du fait social* et s'élever aux degrés indéfiniment nuancés et variables de la vie collective. Les principes susmentionnés seront donc appliqués aux *phénomènes complexes* : **1.** *Interactions*, imitations, oppositions, *au sein d'un chœur de moines.* La liturgie fait naître une foule d'oppositions : psalmodie à deux chœurs, autres formes de dialogue et de polylogue ; interactions au cours des cérémonies, etc. **2.** *Interactions entre un chœur et une assistance de fidèles.* La liturgie oppose, tout en les reliant entre eux, ces deux groupements. Cf. *supra*, § I. Un chœur nombreux agit puissamment sur l'assistance : celle-ci imite celui-là, le suit, subit un entraînement. Inversement, une assistance qui « coopère » soutient et stimule un chœur.

L'histoire de la conversion de la moitié de l'Europe par les moines bénédictins est, par un de ses aspects les plus originaux, l'*histoire de l'action sociale d'un chœur sur une assistance de fidèles.* La liturgie est une forme puissante d'apostolat, surtout comme communicatrice de vie. Elle est, dans certaines circonstances, plus efficace, plus agissante sur les âmes que la prédication. Répétons d'ailleurs qu'elle doit aboutir à faire communier dans une même action clergé et peuple. La grande force de la liturgie, c'est qu'elle est *une leçon de choses* : « exempla trahunt ». Par suite de ce caractère, elle est un moyen d'action à la fois efficace et incomplet. Ainsi, elle est impuissante contre l'hérésie, contre la mauvaise volonté, contre l'ergotage, contre la dérision, etc. Elle ne réfute pas et ne prouve pas. Les docteurs scolastiques du XIIIe siècle ne paraissent pas avoir *compris* le pouvoir de la liturgie. C'est qu'en effet, ils ne songeaient qu'à ratiociner. De plus, ils ignoraient l'histoire des siècles qui les avaient immédiatement précédés : ce en quoi ils étaient très excusables, beaucoup plus

excusables que ne le sont les modernes touchant la même période.

A certaines heures, la vie sociale circule avec une exceptionnelle intensité à travers les rangs des assemblées humaines, nombreuses et compactes : c'est lorsque une pensée et une émotion communes réalisent l'*unité mentale* de la multitude et composent à celle-ci une *âme collective*. Tel le chant d'un *Te Deum*, tel ce *Credo* entonné par quelque cinquante mille pèlerins français, il y a peu d'années, dans Saint-Pierre du Vatican. La liturgie emploie simplement ici les énergies psychiques naturelles de l'homme. Qui ne sait que les grands enthousiasmes sont collectifs ? Témoins le péan et le prosodion des fêtes de la Grèce ; le θρίαμβος que chantaient ses armées victorieuses en montant processionnellement au temple pour le sacrifice ; le refrain sacré *Io triumphe !* que les légionnaires romains poussaient, dans des circonstances semblables, en l'honneur des dieux bien plus qu'en celui du triomphateur ; témoins les joies exubérantes des solennités de Babylone, et le cortège en liesse des pompes égyptiennes suivant, sur les berges du Nil, la promenade du dieu. « On a usé et abusé de la *psychologie des foules*. Mais sa donnée fondamentale n'est pas contestable : des hommes réunis dans une même pensée patriotique, guerrière, politique, sociale, religieuse, bénéficient de l'état d'âme de leurs associés... *L'association multiplie les forces et les capacités de l'individu...* Si l'on pouvait exprimer en formule la somme d'émotions, d'aspirations qui circulent dans une assemblée, on s'apercevrait qu'elle n'est pas l'addition des émotions ou des aspirations individuelles, mais un produit qu'engendrent par leur multiplication les divers facteurs qui agissent et réagissent les uns sur les autres dans les consciences réunies ou associées. » CARDINAL MERCIER, *Aperçus psychologiques sur la participation des fidèles à la vie liturgique, in Questions liturgiques,* décembre 1910, pp. 7, 8.

Nous craignons de déborder notre sujet. Pourtant, l'observation que nous avons faite au sujet de l'action exercée jadis par les moines sur les barbares ou les mi-civilisés du haut moyen âge appelle nécessairement un complément. On verra plus loin (c. XX) l'intimité du lien qui existe entre la liturgie et l'institution bénédictine. L'*action spécifique* — qui n'exclue d'ailleurs nullement des actions individuelles subordonnées : prédication, ministère, etc. — *des moines est une action collective* : telle une armée. Cf. Saint THOMAS D'AQUIN : *In ethic. Nicom.*, lib. I, lect. 1. C'est par l'*exemple* de la vie chrétienne fervente, « *ora et labora* », pratiquée avec la continuité propre à un corps social, que les moines ont jadis « maçonné » la chrétienté. « Un homme isolé, pour saint qu'il soit, n'est qu'une unité ; il vient et va ; et alors même... qu'il brillerait dans l'obscurité comme l'éclair qui jaillit de l'Orient à l'Occident, il vit un bref espace de temps et disparaît. Pas même un François Xavier n'a pu convertir une nation ou fonder une

Église dans l'Inde ou le Japon. La vie chrétienne... est la vie d'une société ; si donc on la considère dans ses rapports et dans ses opérations pratiques, il n'est pas possible d'en trouver le type achevé et comme la synthèse parfaite dans la vie, les travaux et les exemples d'un personnage isolé, quel qu'il soit. Pour faire une nation chrétienne, il faut proposer à l'imitation de ceux dont elle se composera..... le modèle vivant d'une société chrétienne. La vie monastique est le modèle par excellence ; et c'est pourquoi l'Ordre monastique.... devint l'apôtre des nations ». Dom F. A. Gasquet, *Les principes constitutifs de l'Ordre monastique, in Revue liturgique et bénédictine*, janvier 1911, pp. 33, 34. Le distingué historien de *Henri VIII et les Monastères anglais* n'a nullement eu, dans ces lignes, l'intention de méconnaître l'évolution qui, depuis le XIIe siècle, a amené l'apparition, au sein de l'Église d'une série d'Ordres nouveaux. La courte citation que nous venons de lui emprunter aura du moins servi à faire saisir ce qui — tous traits secondaires mis à part — compose en substance la physionomie du moine comme *agent social*. Au point de vue de l'utilité sociale, celui-ci est avant tout un terrassier, un bâtisseur. Il besogne par équipes. Il est un peu lourd. Il n'est pas l'homme des improvisations brillantes, mais plutôt celui des entreprises mûries et lentes. Dans une civilisation avancée, il y a des rôles créés par la division du travail, pour lesquels il n'est point né et dont il ne sera que l'auxiliaire. Il n'est ni pur intellectuel, ni soldat, ni polémiste, ni policier, ni robin, ni etc. Il ne met pas « de pièces neuves dans les vieux manteaux ». Mais une société a toujours besoin de maçons. Il y a même des heures — surtout après les tremblements de terre — où ce sont ces ouvriers-là qui sont le plus nécessaires. C'est de bien des manières qu'on bâtit la société humaine.

Section III. — La liturgie considérée comme lien religieux permanent dans l'existence sociale, hors du sanctuaire. — Un mot seulement. Nous avons rappelé (p. 707) que la liturgie, plus que toute autre institution ecclésiastique, avait contribué à former et à conserver jadis l'unité de la chrétienté.

Tant que, dans une société, la liturgie est vivante et écoutée, elle impose à tous, par une douce contrainte, des *traditions*, des *coutumes*, des *observances*, des *pratiques uniformes*, des *actes publics communs*. Elle unifie les mœurs. Elle subordonne le calendrier civil au calendrier religieux. Elle donne une couleur aux différentes époques de l'année : Avent, temps de Noël, etc. Elle est une immense force de coordination des idées et des sentiments. Elle lie entre eux les hommes. Les historiens nous raconteront comment, pendant de longs siècles, elle a influé sur les institutions politiques de notre Occident ; ils nous parleront de la vacation des tribunaux à certaines époques, etc. Maintenant encore, au point de vue ecclésiastique, elle « clôt » les noces deux fois l'an.

Depuis que la liturgie est oubliée, les chrétiens ne comprennent plus la raison d'être des observances ecclésiastiques, même quand ils les respectent encore. Les coreligionnaires ne partagent plus aux mêmes époques les mêmes préoccupations saintes. A l'église, ils s'isolent les uns des autres, chacun réfugié dans sa chapelle, chacun concentré dans sa dévotion particulière. On trouverait difficilement, dans notre pays travaillé par l'individualisme révolutionnaire, *une famille où règne pleinement l'unité sociale de la piété*. Avec la liturgie, la religion a perdu son vrai moyen d'agir sur la vie sociale à ses différents degrés. Bien entendu, personne ne songe plus à une influence que la religion exercerait sur la vie politique, — sinon par quelques traditions du calendrier.

D'où ces vérités : **La liturgie est la grande adversaire de la « laïcité »** : cette laïcité que M. POINCARÉ, il y a un an, définissait dans une commission parlementaire et qui, interprétée dans son sens le plus bénévole, contraint tout au moins la religion à se retirer sous le couvercle étroit de la vie individuelle. *Les méthodes de piété individualistes répandues depuis le déclin du moyen-âge sont, d'une façon indirecte, involontaire et imprévue, mais efficace, les alliées de cette laïcité, parce qu'elles dissolvent les cadres de la vie catholique* (1).

(1) Personne ne se méprendra sur notre pensée. Il est clair que, dans les pays et aux époques où l'exercice du culte n'est pas libre, les missionnaires qui pratiquent l'action individuelle sont les seuls agents possibles de la religion. Il n'est pas moins certain que, dans une société arrivée à un degré de civilisation avancé, la propagande religieuse doit, en tout temps, se faire pour une bonne part par la même méthode et les mêmes agents. Mais, en s'efforçant d'atteindre *individuellement* le fidèle, on doit se garder de lui donner une mentalité *individualiste*. Rappelons-nous l'exemple des apôtres et des prêtres des premiers siècles chrétiens.

Le lecteur voudra bien s'apercevoir que nous ne parlons pas ici comme un livre : nous parlons en homme qui a été atteint, et gravement atteint, du mal de l'individualisme sous toutes ses formes et, en particulier, de l'individualisme religieux — qui, par exemple, n'a cru qu'à la méditation privée, qui a éprouvé pendant longtemps la sainte « horreur » des grand'messes et des fonctions liturgiques, etc., — mais qu'une médication persévérante a guéri. Il fait part de ses expériences autant que de ses recherches et réflexions scientifiques : « scimus quia verum est testimonium ejus. » Jamais on ne dira assez que le chancre qui nous ronge, en France surtout, et dont nous sommes près de mourir — si nous ne nous ressaisissons pas — c'est l'individualisme. La question est à l'ordre du jour. Cf. G. FONSEGRIVE, dont l'article, *La solidarité familiale*, dans le *Correspondant* du 25 avril 1913, nous tombe sous les yeux, au moment où nous corrigeons les « épreuves » du présent article. Or l'individualisme règne en maître dans les choses de la religion.

A quoi faut-il viser ? A restaurer l'union des âmes. Catholiques, réformons d'abord notre piété. La liturgie nous en offre le moyen le plus efficace. Le journal maçonnique *l'Événement* avait vu le « danger », il y a longtemps. Peu d'années après la guerre (nous citons de mémoire, n'ayant pas la collection sous la main), il saluait de ces mots une édition de l'*Année liturgique* de Dom Guéranger : « Voilà un ouvrage qui fera *autant de mal* que les contes de Voltaire ont fait de bien. » En effet, hélas ! le bien des uns est — paraît être ! — le mal des autres. Combien instructif de confronter cet oracle avec les paroles du Pape

CHAPITRE XV. — LA LITURGIE COMME FORME DE VIE RELIGIEUSE INDIVIDUELLE.

1. Nous arrivons actuellement **au nœud de notre problème,** au « point critique » de notre courbe. Si, dans ce chapitre et les suivants, nous ne réussissons pas à prouver que et comment la liturgie est une génératrice de vie spirituelle individuelle, cette liturgie — au moins pour autant que nous sommes son champion — est vaincue et se résigne à se voir reléguer parmi les phénomènes religieux d'ordre inférieur. Dans le cas contraire, son crédit est rétabli, son rôle dans les fastes de la vitalité catholique est expliqué, et ce sont nos contradicteurs qui sont tenus d'honneur à se déjuger et à lui rendre hommage.

2. C'est au cours du présent chapitre, s'il était développé, que trouveraient place maintes analyses d'expérience religieuse. En fait nous les omettrons : on peut les lire ailleurs.

3. A l'inverse de ce qui a été fait au chapitre XIV, nous prendrons presque exclusivement ici comme types à étudier, les spécialistes de la vie liturgique (religieux et clercs). On passerait aisément par analogie de ceux-ci aux chrétiens du monde.

4. Voici l'ordre suivant lequel les idées s'enchaîneront : *Section I,* l'état de la question. *Section II*, la liturgie et l'exercice de la liberté et de l'effort personnel. *Section III*, la liturgie et la vie intérieure. *Section IV*, la liturgie et l'oraison mentale. *Section V*, l'influence de la liturgie sur toute la vie privée du chrétien.

Section I. — L'état de la question, les termes du débat.

§ I. — La cause de la liturgie rencontre *deux classes d'adversaires* au sein même du catholicisme :

A. Certains esprits s'en prennent à la vie contemplative elle-même ou, pour parler plus exactement, à la vie de prière, à l'*opus* accompli pour Dieu — la liturgie en effet tient le milieu entre le service actif et la contemplation. A ceux-là nous répondrons très brièvement, et pour n'y plus revenir — car nous ne serions plus tout à fait dans notre sujet, — que le nombre des religieux appelés à la vie active *principalement extérieure au sanctuaire* est, sans nul doute, beaucoup plus considérable à notre époque que le nombre de ceux retenus par la grâce dans le sanctuaire ou aux abords du sanctuaire ; mais que donner au service de Dieu et à la prière le deuxième rang, c'est parler en homme qui a respiré à son insu l'atmosphère du rationalisme et dans lequel la foi s'est émoussée, c'est rejoindre W. James qui trouve ridicule — et, à son point de vue d'utilitarisme à courte vue, cela se comprend — la vie de sainte Gertrude, de la bienheureuse Marguerite-

régnant ! Cf. *supra*, c. X, section VI, notes. Mais, que les héritiers spirituels de *l'Événement* se rassurent ! La liturgie n'a pas été restaurée comme force catholique. — Le sera-t-elle ?

Marie et de saint Louis de Gonzague (1). Du reste la vie qu'on est convenu d'appeler vie de prière fait, dans les règlements de communautés, une part toujours considérable au travail intellectuel ou manuel.

B D'autres adversaires, plus nombreux, de la liturgie, lui reprochent d'être une occupation nonchalante, et de ne pas être une « vraie prière », de ne donner, ni au point de vue spirituel, ni au point de vue moral, *une formation individuelle sérieuse* à ses « nourrissons ». — « Comment pouvez-vous perdre autant d'heures au chœur ? » C'est là un propos que nous avons recueilli : et, étant donnée la bouche qui le prononçait, il n'était pas banal. Voici un autre jugement qu'on entend émettre moins ouvertement, mais dont on aperçoit très nettement l'empire sur beaucoup d'esprits auxquels certaines méthodes d'ascèse sont familières : « Une vie religieuse fondée sur la liturgie maintient les hommes dans un état grégaire. On cherche parmi eux des caractères, des individualités : on ne trouve que les unités d'un troupeau. Les gens formés par la liturgie ne sont pas sans analogie avec ces soldats de métier dont M. PIERRE DE LA GORCE, en moraliste, trace quelque part le portrait dans son *Histoire du Second Empire* : des êtres humains qui sont tenus debout, moins par le ressort intérieur de leur volonté, que par la raideur « circonstante » de leur uniforme. La liturgie élève des plantes qui auront toujours besoin d'un tuteur, d'un arrosoir et d'un jardinier. » Ces objections sont très intéressantes, et on comprend que, si elles sont justifiées, elles excluent chez ceux qu'elles visent toute possibilité d'expériences religieuses qui sortent d'une extrême médiocrité. Elles ne sont pas d'ailleurs sans parenté logique avec les griefs des protestants contre les « institutions » romaines.

Que répondre à ces allégations ?

§ II. — **A.** On pourrait d'abord écouter *le langage de l'histoire* : il a son éloquence. Pour être *un saint*, un pape ou un évêque à la hauteur de leur mission, pour être un prodigieux manieur d'hommes comme saint Bernard, il faut apparemment avoir de la personnalité. Or, innombrables sont les saints, les papes et les évêques sortis du cloître. Citons quelques noms au hasard : saint Grégoire le Grand ; saint Grégoire VII, l'homme indomptable de la *querelle de Investitures* ; saint Anselme ; Gerbert ; Urbain II. L'ordre de Cîteaux, seul, fournit à l'Église un pape, quatorze cardinaux et plus de soixante-quinze évêques, au cours du XIIe siècle. Dom U. BERLIÈRE, *op. c.*, p. 258. Et les chrétiens des premiers siècles, les a-t-on oubliés ?

B. Mais abordons amicalement nos adversaires, et soumettons-leur quelques observations préalables à l'exposition proprement dite de la question (*infra*. Sections II et III).

(1) *L'Expérience religieuse*, pp. 296-298, 299, 303-306. En bon yankee, JAMES regarde ces saints comme des espèces de dégénérés. Ne lui reprochons pas ce jugement : *non potest intelligere.*

Vous parlez doctoralement des choses de la liturgie. Mais que connaissez-vous *pratiquement* de celle-ci comme source de vie spirituelle? Juger de la fonction chorale d'après le *Lutrin* de Boileau, c'est-à-dire d'après les plaisanteries d'un bourgeois qui s'égaye, c'est montrer qu'on a l'esprit peu exigeant. Entrer une fois dans une église où l'on chante vêpres et « se former une opinion », c'est emprunter aux reporters un procédé scientifique qu'ils ont le droit de revendiquer comme un monopole. — Il faudrait répéter ici une observation faite précédemment : c. x, sect. ii, C, note.

On remarquera que ceux qui contestent l'aptitude de la liturgie à procurer à l'âme des expériences religieuses vivifiantes, se tiennent eux-mêmes en dehors des conditions requises pour le succès de telles expériences. En effet, ils partagent communément leurs exercices de piété quotidiens en deux classes : *ceux dont on vit* (la méditation, l'oraison) et *ceux dont on s'acquitte* ou qu'on accomplit, comme on dit, « pour l'acquit de la conscience » (le bréviaire). On voit des hommes d'église (1), extrêmement respectables, se garder de soustraire un seul instant à leur temps régulier de méditation — ils font bien —, et se réjouir d'avoir « gagné » deux ou trois minutes sur le temps de la récitation de leurs heures canoniales. Or, il faut savoir qu'il existe un moyen infaillible d'annuler la valeur de l'office comme carrière d'expérience religieuse : c'est de faire de la récitation de cet office un exercice de volubilité. Qu'on aille voir comment en agissaient les saints, par exemple le bienheureux curé d'Ars!

Aussi bien *une distinction de nature mi-juridique, mi-ascétique*, introduite ici, nous sera extrêmement utile pour éclairer le débat. La théologie morale a fixé des règles qui, tout en formulant le *minimum* des conditions que doit remplir un clerc dans la récitation de l'office, lui donne néanmoins, au sujet de l'accomplissement de son devoir rituel, toute sécurité de conscience. Mais persuadons-nous — combien important ce point, en matière d'expérience religieuse ! — que l'office récité *bien* (= sans coulpe) canoniquement peut être pourtant récité *mal* (= sans vrai avantage spirituel) (2) liturgiquement. On a *satisfait* (*facere satis*) ; on n'a pas *profité*. La loi est contente. La piété reste dans l'inanition.

Et comme il y a des hommes très pieux qui ne tirent pas aliment de cette liturgie à laquelle le précepte ecclésiastique les astreint, ils cherchent leur nourriture d'âme exclusivement ailleurs. Cette attitude peut même faire partie d'un véritable système de spiritualité, adopté en toute délibération et bonne foi. Le *divorce* est prononcé sans appel entre la prière « sociale » et la prière « individuelle ». La vie spirituelle est coupée en deux par une cloison étanche. Évidemment un

(1) Personne, espérons-nous, ne prendra en mauvaise part ce que nous écrivons ici. *Oui ou non*, nous a-t-on demandé un article scientifique, donc *véridique* ?

(2) A part le mérite que procure toute bonne œuvre.

pareil *dualisme* place l'expérience religieuse des personnes qui s'y résignent dans des conditions fort différentes de celles qu'eût composées à cette expérience un état de *spiritualité homogène*.

Section II. — La liturgie et l'exercice de la liberté et de l'effort personnel. — On ne pouvait se dispenser, en vue de prévenir les malentendus et de marquer avec précision la portée de ce qui va suivre, d'exposer avec quelque ampleur l'état de la question. Désormais, nous reprendrons plus strictement la méthode du « sommaire ».

Pour faire entendre que la liturgie, quelque sociale qu'elle soit, développe dans ceux qu'elle forme la personnalité, il est nécessaire et suffisant de prouver qu'elle réclame de ceux qui la pratiquent *bien* (1), un exercice vigilant de la liberté. Nous allons fournir la démonstration directe de cette vérité dans la présente section ; une confirmation, implicite ou explicite, s'en trouvera dans la section suivante et tout le long des chapitres XVI-XX.

§ I. — *De l'exercice de la liberté dans la* **préparation lointaine** *des âmes à la liturgie* (sacrificielle, sacramentelle, épénique). Cette préparation doit être :

A. *D'ordre intellectuel* : catéchisme, théologie, Écriture, rites, rubriques. — Cf. *supra*, chap. XII.

B. *D'ordre éthique et ascétique*. Beaucoup de gens sont convaincus que, tandis que pour *bien* méditer il faut avoir déjà fourni courageusement plusieurs étapes de la voie purgative, on peut s'improviser un parfait « liturge » (2). Ouvrez votre bréviaire ou votre missel, commencez à remuer les lèvres et à tourner les feuillets : pourvu que vous possédiez les rubriques, comme un caporal possède son règlement, vous êtes un praticien consommé de la prière rituelle. C'est toujours la philosophie du *Lutrin*.

Hélas, qu'on en croie l'expérience! Voilà la formule que nous affirmons vraie : « Pour accomplir *médiocrement* ou *mal* (liturgiquement ; le côté canonique nous indiffère) la liturgie au chœur (bréviaire, messe conventuelle), aucune purification des sens et de l'esprit n'est

(1) Nous nous plaçons toujours dans l'hypothèse de l'*opus Dei bien* accompli, de même que nous prenons pour terme de comparaison une pratique de piété individuelle *bien* gardée. Nous conduisons le lecteur, s'il y consent, au mont Cassin, du temps de saint Benoit, ou à Cluny, durant les siècles de ferveur de l'abbaye bourguignonne, non pas dans un monastère déchu, du temps de la commende. — Il faudra qu'un jour le psychologue moderne étudie les conditions de l'affadissement des âmes, de la tiédeur, de la perversion : la matière sera terriblement délicate. Pour le moment la *Revue de philosophie* demande à ses collaborateurs de s'occuper d'hygiène et non de pathologie religieuse. — Du reste, nous énumérerons plus loin, sans avoir le loisir d'y insister, chap. XXII, les points vulnérables, les « maladies » de la piété liturgique.

(2) Quel dommage que nous n'ayons pas ce mot, qui ne ferait nullement double emploi avec « liturgiste » : ἁπαντας δὲ τοὺς ἱερεῖς τε καὶ λειτουργοὺς τῶν θεῶν. DENYS D'HALICARNASSE. *Antiquités romaines*. II. 22.

nécessaire. Pour les accomplir *bien* (au même sens), il faut une préparation ascétique *tout juste aussi achevée* que pour bien faire oraison. » Nul ne récitera *bien* son bréviaire qui ne saura faire *bien* oraison. Conditions requises : pureté morale ; détachement du moi ; habitude de la prière intérieure ; imagination et sensibilité disciplinées.

§ II. — *De l'exercice de la liberté dans la* **préparation prochaine** *et l'exécution de la liturgie.*

A. *Recueillement* préalable, indispensable. *Commander* à son cœur et à sa sensibilité la joie : « servite Domino in lætitia », — alors même qu'on souffre, moralement ou physiquement. D'ailleurs la joie viendra infailliblement, même dans la souffrance. Remarquer l'usage monacal de faire « station », c'est-à-dire de prendre le temps de se recueillir en commun, avant d'entrer au chœur.

B. *Intention et attention.* L'office se récitant au chœur lentement et avec des pauses, la messe chantée comportant des répits, il est clair que, soit pendant l'action, soit pendant les silences, une liberté très exercée et très maîtresse de l'âme est seule capable de soutenir *une attention et une intention actuelles.* — Au sujet de la psychologie de l'attention, on trouve des remarques intéressantes et présentées d'une façon neuve dans un ouvrage paru d'hier : D. Roustan, *Leçons de philosophie I. Psychologie* (1).

C. *Analyse des méthodes proposées pour soutenir l'attention durant la récitation.* Nombreuses, elles se ramènent, en gros, à deux types : **1.** S'attacher à de pieuses pensées *autres* que celles *immédiatement suggérées* par le texte ou le rite, par exemple au mystère de la fête qu'on célèbre. **2.** S'attacher aux pensées et aux sentiments exprimés par le texte lui-même, conformément à ce précepte de la règle de saint Benoît : « sic stemus ad psallendum ut mens nostra concordet voci nostræ » (*Reg.* c. xix). — Les âmes doivent rester libres de tout assujettissement tyrannique. Les différentes méthodes peuvent s'associer, se compénétrer. Il n'en reste pas moins que la méthode du *concordet* est la méthode normale et fondamentale. Si on met sur nos lèvres de merveilleuses prières, des paroles d'amour, etc., c'est

(1) On ne peut se défendre d'une impression de mélancolie en constatant qu'un grand nombre d'esprits distingués de notre époque, capables de nous apporter, en matière de psychologie, une foule d'observations originales, ne se doutent pas qu'en ignorant systématiquement les in-folio de l'École, ils ignorent un monde de choses, que, d'autres fois, ils découvrent l'Amérique au xxe siècle, et qu'il y a même des parties secrètes du vieux continent qu'ils ne découvrent pas du tout — pour cause de myopie, lisez : agnosticisme. Combien d'hommes en sont encore, par les dispositions de leur esprit (pas par la discourtoisie), à l'*Histoire de la littérature anglaise* de Taine : « Le moyen-âge... imbécile... avait byzantinisé... pendant trois siècles au fond d'une fosse noire... Saint Thomas lui-même, etc... » t. I., pp. 222-227. Cf. Renan, sur le même ton : *Nouvelles études d'histoire religieuse.* 2e éd. p. 414. Les in-folio scolastiques dont nous parlons sont ceux des deux grandes époques de l'École : le xiiie siècle, et le xvi-xviie — la cosmologie mise naturellement à part, pour nombre de ses thèses de physique.

évidemment pour que nous usions de tout cela *modo humano*, donc en pensant au sens du texte, en épousant les sentiments exprimés. Mais on ne saurait obtenir parfaitement ce résultat que par une pratique très parfaite de l'obéissance. Cf. chap. xx. Or, la pratique de l'obéissance est *un chef-d'œuvre de la liberté*.

D. La même vertu d'*obéissance* reparaît au service des *nombreuses règles rituelles*. Jamais l'obéissance dans les « petites choses » n'a été plus nécessaire, ni d'ailleurs plus rémunérée qu'en cette matière. Mais y a-t-il dans le rituel des choses formellement « petites » ? Tous les degrés, motifs et qualités de la vertu, trouvent ici à s'employer, chez quiconque accomplit les cérémonies avec application et ferveur. Un chœur ne marche bien que si tous ses membres sont dociles aux moindres indications du « chantre » ou du président. — On ne fait du reste qu'effleurer ici une question qui reviendra ultérieurement : chap. xx.

E. La pratique, au chœur, de *toutes les vertus sociales* : soumission à autrui, support d'autrui, effacement de la personnalité, dévouement au bien commun. Ce sujet sera également repris. — Or, si ces vertus sont sociales, leur exercice assurément est individuel.

On nous dispense, n'est-ce pas, de discuter ici la thèse du déterminisme ou celle de la « pression sociale » (M. DURKHEIM).

Section III. — La liturgie et la vie intérieure. — (les relations de la liturgie et de l'oraison mentale étant réservées pour une section spéciale : sect. IV). Nous classerons les phénomènes d'après leur côté *formel*, c'est-à-dire psychologique. Les différentes *matières* de la liturgie (sacrifice, sacrements, louange) devront être successivement rapportées (1) à chaque faculté ou mode d'activité de l'âme. — Il n'y a pas à se dissimuler que l'étude de l'expérience religieuse, notamment en matière de sacrements, présente une grave difficulté : c'est que, du point de vue empirique, l'homme n'a pas de critère pour discerner *sûrement et directement* ce qui est phénomène de « grâce » de ce qui est phénomène de vie psychique naturelle. Mais c'est à la troisième partie du présent *sommaire* que ressortit ce délicat problème.

§ I. — *Vie intellectuelle*. On a précédemment insisté en général sur la valeur objective de la liturgie, comme vérité et comme doctrine. Il faudrait montrer par quelques analyses tout ce que l'esprit peut tirer de lumières du texte d'une oraison, d'un répons, d'une antienne, d'un verset, etc., de la méditation de la liturgie d'une fête : par exemple la fête de la Circoncision, telle qu'elle est narrée dans le bréviaire.

Le fait psychologiquement le plus intéressant dans l'expérience liturgique *intégralement pratiquée*, c'est que l'intellection y est toute pénétrée d'amour et d'onction. Les rayons de lumière reçus par l'es-

(1) Notre *sommaire* ne contiendra, en fait, qu'une minime partie de cette revue. Le lecteur voudra bien suppléer par la pensée aux lacunes.

prit sont accompagnés de rayons de chaleur qui vont au cœur. S. Bernard. *De diligendo Deo.* En ce domaine, l'analyse sépare difficilement, du point de vue empirique — bien entendu, la séparation *peut* être réalisée — ce qui est connaissance de ce qui est affection. Aussi bien réservons-nous pour le prochain paragraphe (2e moitié) — et la rédaction y gagnera en brièveté — quelques remarques qui auraient ici leur raison d'être.

§ II. — *Vie affective.* Il est impossible à l'homme qui croit et qui aime Dieu de réciter posément ou de chanter les psaumes sans se sentir à tout instant « accroché » au passage par une secrète force de séduction. Texte fameux de S. Augustin : « Quas tibi, Deus meus, voces dedi, cum legerem psalmos David, cantica fidelia et sonos pietatis...! Quas tibi voces dabam in psalmis illis, et quomodo in te inflammabar ex eis...! Quantum flevi in hymnis et canticis tuis...! Voces illæ influebant auribus meis, et eliquabatur veritas in cor meum : et exœstuabat inde affectus pietatis, et currebant lacrymæ, et bene mihi erat cum eis. » *Confess.* IX, 4 et 6. L'âme se sent en présence du Visiteur mystérieux; elle est sous un regard; elle est à portée d'une oreille à laquelle elle crie : Père, Père ! Une voix lui adresse des reproches qui la transpercent ou des mots d'amour qui la mettent en fusion. Parfois elle est si bien prise à l'hameçon du verbe sacré, que c'est pour elle une douleur, un petit déchirement intime, de s'en déprendre pour continuer à suivre par obéissance le fil de la psalmodie. Et toujours, la prière rituelle terminée, cette âme a conscience d'être plus pardonnée, plus forte, plus zélée : au contact de la grande « Force extérieure », son propre « potentiel » s'est haussé. — La sincérité du catholique l'oblige à dire qu'il y a des « noms » qui exercent sur lui une étrange bienfaisance : en premier lieu le nom de Jésus. « Nil canitur suavius, nil auditur jucundius, nil cogitatur dulcius. » L'expérience seule initie à ces choses : « *expertus* potest credere quid sit Jesum diligere. » *Hymnes de la fête du Saint Nom de Jésus* (1). — Le retour des mêmes fêtes, des mêmes circonstances du culte, des mêmes chants apporte à l'âme, d'année en année, de semaine en semaine, des joies plus intimes. Amour et connaissance progressent de concert. — Mais il y a des apocalypses soudaines. Voici un verset que cent fois, mille fois, on a répété sans attention, ni dégustation spéciales ; une « leçon » qu'on a lue si souvent qu'on la sait presque par cœur. Un beau jour, une association se produit entre deux images, un contraste frappe, un relief saisit, une évocation monte de la subconscience, deux concepts se lient l'un à l'autre : c'est une découverte en pays de connaissance, c'est du vieux totalement neuf. A-t-on obtenu *des* vérités nouvelles et *de* nouvelles amours ? Non, en général :

(1) On avait longtemps attribué ces hymnes, de confiance, à S. Bernard. Dom Guéranger a cru pouvoir leur assigner pour auteur une pieuse abbesse du XIVe siècle.

mais, *de la* vérité nouvelle et *de l'*amour nouveau. L'objet restant identique à lui-même, la quantité de lumière qui le baigne a crû, la qualité de cette lumière s'est épurée et ennoblie ; le point de vue de l'homme s'est modifié, amélioré, élevé ; sans que la distance qui le sépare de l'infini ait diminué, il aborde pourtant cet infini de plus près, parce qu'il s'est davantage éloigné du naturel et du terrestre. La révélation s'est faite dans le sens de la profondeur et de l'intensité. Telle la mine qu'un sondage met à nu sous un champ que, depuis mille ans, la charrue, superficiellement, grattait : c'est que le travail n'avait pas touché au sous-sol. Telle l'étincelle que le centième coup de briquet tire du silex : c'est que les quatre-vingt-dix-neuf premiers chocs avaient été maladroits et mous, sans à-propos et sans énergie. La tombée de la « grâce » est *irruptive* et *alogique* : le « gratuit » doit y apparaître.

§ III. — *Vie effective* : moralité ; stimulant au devoir. Chacun peut éprouver que la liturgie de la louange et celle du sacrifice sont des conseillères de générosité et d'altruisme. Cf. ch. XIII, sect. II, § II, développements ultérieurs, p. 798 sq. Elles suggèrent des résolutions. Elles introduisent dans l'âme des motifs d'action. Du reste, pour ne pas expérimenter de tels effets moraux, ne faudrait-il pas être sourd à ce que la liturgie murmure ? Jamais mieux que dans la pratique du christianisme on n'a ressenti la magnifique *continuité* de l'évolution de la vie de la volonté, l'absurdité d'une doctrine psychologique qui prétendrait séparer le *J'aime* du *Je veux* et du *Je commande*. Sans doute les décisions successives de la liberté scandent la série des phénomènes volontaires ; mais une seule et même faculté, se mouvant elle-même d'un acte à l'autre, d'une modalité à la modalité voisine, conduit l'âme de la simple complaisance inefficace à l'ordre impérieux et à l'action.

Parmi les sacrements, un conseiller très immédiat de vie effective est évidemment la pénitence. Aucun homme sincère ne niera la bienfaisance de l'aveu des fautes. W. JAMES regrette que la confession soit tombée en complète désuétude parmi les protestants (1), et Mgr LE ROY nous la montre en usage dans un coin de la brousse africaine.

§ IV. — *Activité esthétique*. Cf. quelques développements : p. 836.

Section IV. — La liturgie et l'oraison mentale.

§ I. — *Nécessité de l'oraison*. Toute âme religieuse ressent le besoin de s'entretenir filialement avec Dieu, de « causer » intimement avec lui. Le paganisme n'a guère connu cette note de la piété. Le christianisme l'a fait résonner dans les âmes. Cf. W. JAMES et AUG. SABATIER. Si on

(1) On sait qu'un nombre, chaque jour croissant, de clergymen de la *high church* s'appliquent à remettre en honneur parmi les anglicans la confession auriculaire.

se place au point de vue ascétique, on voit tous les maîtres de la spiritualité affirmer avec chaleur la nécessité de l'oraison mentale.

§ II. — *Les rapports mutuels d'ordre téléologique entre la liturgie et l'oraison mentale.* Ce n'est pas sans hésitation que nous abordons ici une question où la finalité des actes religieux doit être discutée. Il y a danger de paraître « tourner à la théologie morale ». Mais comment éclairer sincèrement le champ de l'expérience religieuse, si l'on ne saisit pas nettement la nature des *intentions*, puisque celles-ci représentent non seulement des *influences* et des *orientations*, mais encore des *valeurs empiriques* et des *éléments d'actualité*?

Si l'on considère la liturgie dans ses deux parties les plus usuelles, à savoir la sacrificielle (l'eucharistie, comme communion, est purement et simplement un « complément » du divin sacrifice) et l'épénique, on reconnaît qu'elle tend vers *deux fins* étroitement associées entre elles et dont l'une est d'ailleurs — il le faut — subordonnée à l'autre. De ces deux fins, la plus obvie (fin intrinsèque, fin de l'opération) est le service direct de Dieu, l'accomplissement d'un devoir de justice à son égard. Mais, en poursuivant cette fin, l'homme atteint presque continuellement une autre fin plus élevée en dignité, la charité : car la liturgie est, pour qui sait la vivre, à la fois une forme de piété *effective*, un dévouement, et une forme de piété *affective*, un murmure d'amour, un commerce d'amitié. — Quant à l'oraison mentale ou à la méditation, elle vise, elle aussi, un double but. Elle est d'une part « un entretien amoureux avec Dieu » (S. François de Sales), donc un acte de l'essence la plus haute ; mais elle comporte d'un autre côté, de la part de celui qui s'y livre, un souci de sanctification personnelle. Vue de ce dernier biais, elle est donc beaucoup moins désintéressée que la liturgie, laquelle est avant tout un « service », une glorification, une tâche d'altruisme.

De ce rapide aperçu de téléologie — où nous n'avons pu marquer toutes les nuances — suivent des conséquences importantes. Envisagée *uniquement* comme acte d'amour, l'oraison mentale serait supérieure à la liturgie envisagée *uniquement* comme acte de service. Mais il ne faut pas trop faire fond sur de telles abstractions, dans la vie pratique et réelle. Et le culte de Dieu représentant incomparablement le devoir le plus élevé et enveloppant les actions les plus sacrées que l'homme ait à accomplir, la *vertu sanctifiante* de l'oraison mentale est subordonnée aux *exigences sacrées* du culte. L'oraison privée est donc fortement *finalisée* par la prière publique. Le chrétien, le prêtre, devraient tâcher d'être « saints », quand bien même ils n'auraient en vue aucun autre résultat que de *se rendre dignes de célébrer la liturgie.*

L'expérience enseigne d'ailleurs que tout religieux de chœur — à proportion, *servatis servandis*, tout homme d'église, tout chrétien — qui fait mal oraison récite mal (liturgiquement; parfois aussi, mal

canoniquement) l'office et assiste mal à la messe conventuelle ou à la grand'messe. On peut dire : « Il est incomparablement plus facile de pratiquer mal (liturgiquement) la liturgie que de pratiquer médiocrement l'oraison. Mais il est *au moins aussi difficile* de pratiquer bien (liturgiquement) la liturgie que de pratiquer bien l'oraison. »

§ III. — *Les modes d'oraison mentale auxquels conduit la liturgie.* On a précédemment expliqué comment l' « esprit de liberté » de la liturgie s'accommode difficilement des procédés de méditation systématique et livresque (méditations en trois points, avec actes, affections, mouvements divers, résolutions : le tout minutieusement préparé et classé d'avance). Cf. *supra*, ch. x, § II. Il y a lieu de faire maintenant un pas de plus dans des constatations qui, nous tenons à le rappeler, prennent leur appui dans l'expérience. Contraste très apparent, mais qui bientôt cessera d'étonner : la liturgie, si vocale et si loquace, bien loin de donner aux âmes le goût de la *méditation*, elle-même discursive et verbeuse, les conduit très rapidement et par une pente fatale à l'*oraison affective* et à la *contemplation « acquise »*. Evitons toutefois, ici encore, les malentendus. Toujours aux débuts et très souvent au cours de la vie spirituelle, un texte est nécessaire à l'orant pour mettre son oraison « en train » : quelques pages discursives, lues librement dans un livre qui appartient ou qui n'appartient pas à la liturgie, un psaume, un passage de l'Ecriture, *un simple verset,* remplissent cet office (1). Rappelons-nous que sainte THÉRÈSE, tout au commencement de sa vie religieuse, et alors qu'elle était simplement dans la période de la « purification des sens », n'usait d'un livre que pour se recueillir et, durant son oraison, ne discourait guère avec l'entendement. Nous nous garderons bien de commettre l'erreur qui consisterait à assimiler la contemplation acquise à l'oraison mystique. Entre les deux états pourtant il existe des analogies. Or, la liturgie, grâce à l'heureuse union qu'elle établit entre les éléments intellectuels et les éléments affectifs de la vie spirituelle, achemine assez promptement les âmes vers ces modes d'activité qu'on voudrait appeler presque indifféremment *contemplation aimante* ou *amour contemplatif*, *pensée qui aime* ou *amour qui pense.*

Il apparait d'ailleurs, à la réflexion, que le contraste, tout à l'heure signalé entre le « bavardage » de la prière rituelle et l'illoquacité de l'oraison avec laquelle cette prière sympathise, rentre dans une harmonie supérieure. C'est qu'en effet « la sainte liturgie nous enseigne d'une manière excellente... l'oraison. Elle l'enseigne, non par raisonnement, ni par démonstration, mais par un procédé qui lui est propre : elle suggère des attitudes d'âmes sincères. » Dom I. RYELANDT. *Se-*

(1) Il faut convenir pourtant que beaucoup d'âmes (plus nombreuses qu'on ne croit) avancées dans les voies spirituelles font oraison sur le seul *nom* de Dieu, sur le seul sentiment de sa présence, sur la seule *impression d'ensemble* que la récitation de l'office liturgique d'une fête a laissée en elles, etc.

maine liturgique de Maredsous, 1912, p. 183. *Suggérer des attitudes d'âme sincères* : à notre avis, on ne saurait mieux dire. Mais le dernier mot de cette formule réclame un instant d'attention.

La sincérité : n'est-ce pas la condition primordiale de l'expérience religieuse ? Or, en face de beaucoup de chrétiens déjà vétérans des exercices de la piété — nous demandons au lecteur de s'interroger lui-même — la méditation *toute faite*, toute hachée menu, ne garde-t-elle pas, dans une certaine mesure, le caractère d'un bien emprunté, d'une réalisation *factice* ? N'est-ce pas à son propos que W. James pourrait parler de « religion de seconde main » ? L'expérience enseigne au contraire que la prière rituelle — toujours dans l'hypothèse où on sait la vivre — possède la mystérieuse vertu de s'emparer des âmes. Alimenté par elle, je ne suis plus une citerne : je suis une source. Les psaumes, en particulier, prononcent *mes* sentiments. Extraordinaire pouvoir qu'a cette littérature de s'adapter à toutes les consciences. Verbe de Dieu et non verbe des hommes. Daigne le lecteur approfondir ces pensées.

§ IV. — *Les rapports d'ordre efficient et matériel entre la liturgie et l'oraison mentale.* Nous n'insisterons pas. On aurait à montrer :

A. *Dans l'ordre efficient* : 1. Comment l'oraison mentale ou, au moins, une période de recueillement prépare à la liturgie. 2. Inversement, comment la liturgie, en imprégnant l'âme de divin, prépare à l'oraison.

B. *Dans l'ordre matériel* : 1. Combien utile serait une oraison qui, par sa matière, amorcerait la prière rituelle. Combien *nuisible à l'unité* de la vie spirituelle une oraison qui en divergerait : p. ex. des méditations de liesse en Carême, ou des méditations toutes purgatives au temps pascal. 2. Combien féconde en thèmes d'oraison mentale est la liturgie.

Les points de vue efficient et matériel sont envisagés solidairement dans Cassien : *Instit. lib. II, ch. 3; Confér.* X, 11. — Cf. *infra*, c. xvi, xix, xx et xxi, § v.

Section V. — La liturgie prolongeant son influence spirituelle dans toute la vie privée. — On a vu la mission de la liturgie : « christifier » l'homme. chap. xiii, sect. i. Cf. développements p. 798, sq. La prière rituelle dépose dans la subconscience une foule d'impressions, de sédiments, de ferments : suites de la participation à la liturgie ou de l'oraison en matière liturgique. — Sentiment habituel de la présence de Dieu : que font donc les psaumes sinon parler de lui ? Cf. c. xx, sect. iii, F. 2. — Oraisons jaculatoires, tantôt purement mentales et exemptes de toute formule, tantôt trouvant dans une expression de la liturgie leur véhicule matériel. Lettre fameuse de Paule et Eustochium a Marcelle : « De quelque côté que vous dirigiez vos pas (dans ce coin béni de Palestine), le laboureur chante l'Alleluia en poussant la charrue ; le moissonneur, baigné de sueur, se récrée par les versets des psaumes ; le

vigneron, armé de la serpe, répète, en taillant sa vigne, quelques accents du psalmiste. » Et nos lointaines aïeules, quel réconfort ne tiraient-elles pas de ces livres d'heures dont la matière, sinon la forme, tenait encore de près à la liturgie? Cf. *supra*. c. VII, sect. II, note.

Il nous reste à sourire en pensant à ceux qui ignorent assez l'histoire de la vie catholique pour écrire doctoralement que le rite et la prière vocale ne sont, dans les voies de la spiritualité, qu' « étai provisoire » et « artifices de débutants » (*sic*). Tout de même, quelle désinvolture à l'égard de la prière de l'Église ! — Mais, tout n'est pas dit encore. Comme dans la fable, attendons la fin.

CHAPITRE XVI. — LA LITURGIE ET LES PHÉNOMÈNES DE LA VIE MYSTIQUE DANS LE CATHOLICISME. — Marquons d'abord la portée et circonscrivons le champ de notre investigation. Il ne s'agit pas pour nous de tenter, après tant d'autres, une étude des faits mystiques en général, mais de rechercher spécialement les relations qui existent entre les phénomènes du mysticisme catholique et la liturgie. L'exploitation du domaine ainsi limité doit d'ailleurs être conduite avec discrétion. On ne s'avisera pas de rendre *tous les mystiques* catholiques tributaires de la liturgie, sauf sur certains points où (usage des sacrements, impressions générales produites par les fêtes, etc.), de l'aveu de tout le monde, elle s'identifie avec la religion. Ce qui mérite d'être mis en lumière et ce qui éclairerait, à n'en point douter, bien des questions obscures concernant les *circonstances* des états d'oraison, c'est l'influence exercée par la prière rituelle sur les mystiques qui, de près ou de loin, se rattachent à l'ancienne tradition de la piété catholique : depuis les premiers chrétiens doués de charismes et les anachorètes de la Thébaïde, jusqu'aux membres des instituts modernes, qui accomplissent l'office du chœur. La tâche serait singulièrement facilitée, si l'on possédait, de la main ou de la dictée même des mystiques, le *journal* quotidien, hebdomadaire ou mensuel de leurs expériences, ou si l'on avait des documents permettant de repérer leur état d'âme par rapport au calendrier ecclésiastique : car on saisirait sur le vif l'impression produite sur eux par la prière rituelle, et leurs réactions à cette prière. Malheureusement, nombre de grands mystiques ont fait œuvre d'auto-psychologues sans nous livrer la confidence des *causes déterminantes*, des *occasions*, des *stimulants*, des *thèmes* particuliers de leurs expériences : en sorte que les écrits qu'ils nous ont laissés ne nous permettent guère de distinguer les sources ou « *lieux spirituels* » auxquels ils ont puisé. — Cf. *infra*, section III.

Du vaste programme que nous venons de tracer, nous ne réaliserons qu'une modeste bribe, relative à l'ordre monastique.

Section I. — A. *Les Vies des* PÈRES DU DÉSERT ne nous laissent aucun doute sur la question de savoir si c'est bien la liturgie, surtout les psaumes, qui frottait le « phosphore » de leur âme pour provoquer en elle la phosphorescence du divin : oraison d'union, extase, ravissement, cf. CASSIEN, conf. X, 11 et *passim*. **B.** SAINT GRÉGOIRE nous retrace avec quelque

détail un ravissement de SAINT BENOIT, mêlé de vision, mais sans rien nous dire de l'occasion qui l'a amorcé : toujours est-il que c'est de la liturgie et de l'Écriture que le patriarche des moines d'Occident tirait toute la substance de sa spiritualité. **C.** Si on veut acquérir quelque idée de la ferveur mystique qui régnait à Cluny au XIe siècle, qu'on réfléchisse sur ce fait : dans cette abbaye, où la liturgie était célébrée avec une pompe et un amour indicibles, et sur laquelle les suaves rafales de la louange de Dieu passaient et repassaient constamment, SAINT HUGUES comptait onze de ses moines favorisés de grâces d'oraison extraordinaires (Dom L'HUILLIER). L'esprit et le cœur des Clunisiens, comme ceux des anciens anachorètes et cénobites d'Égypte, étaient complètement saturés de liturgie. Leur âme, douée d'une sensibilité spirituelle privilégiée, vibrait au souffle des psaumes, comme la feuille de tremble frissonne sous la caresse de la brise. La liturgie avait pénétré et transformé à fond leur subconscience.

Section II. — Fixons maintenant notre attention sur quatre figures de bénédictines (1) du moyen âge : HILDEGARDE (1098-1179), ÉLISABETH DE SCHÖNAU (née vers 1129-1165), MECHTILDE (1241-1298), GERTRUDE LA GRANDE (1256-1302).

§ I. — Nous ne chercherons pas à donner ici une idée de l'influence qu'exerça sur son siècle HILDEGARDE, la prophétesse, la « sibylle du Rhin », cette « misérable petite forme de femme (2) », éprouvée par de perpétuelles et cruelles langueurs et souffrances, dont l'œil d'aigle perçait les nues et lisait dans l'avenir comme dans les consciences, dont l'intelligence embrassait tout le savoir de ses contemporains, dont les paroles tombaient en irradiations sur les clients qui, de divers pays, affluaient vers sa solitude, dont les tournées apostoliques remuèrent l'Allemagne impériale, féodale et simoniaque, dont les prédictions s'accomplirent souvent de son vivant, dont les princes, les prélats, les empereurs, les papes et les saints tantôt approuvèrent la doctrine, tantôt animèrent la plume, tantôt sollicitèrent en grâce les conseils et les

(1) A parler exactement, les deux premières d'entre ces moniales sont bénédictines pures, les deux dernières sont cisterciennes. Les dates indiquées passent pour les plus probables. Les anciens documents donnent à sainte Hildegarde et à sainte Elisabeth le titre de *magistra* (*meisterin*), *supérieure* de leur communauté, qu'on peut traduire, au point de vue juridique bénédictin, par : *abbesse* ou *prieure conventuelle* (pas : *prieure claustrale*. La prieure claustrale n'est pas supérieure de communauté ; elle est sous les ordres immédiats d'une abbesse). L'histoire désigne Hildegarde communément sous le nom d'*abbesse*, parfois de *prieure* du monastère de Saint-Rupert. Il nous semble que, vu la différence d'importance des deux communautés de Saint-Rupert et de Schönau, et jusqu'à plus ample informé — ce pour quoi nous nous en remettons aux historiens —, on pourrait nommer usuellement Hildegarde *abbesse* et Elisabeth *prieure conventuelle*.

(2) « Ego paupercula feminea forma ». *Regulae S. Benedicti explanatio, in init.* Migne, P. L., tome CLXXXXVII, col. 1055. « O paupercula forma. » *Liber divinorum operum*, etc., col. 741.

verba consolatoria (1). Aucune femme, croyons-nous, n'a jamais possédé un égal prestige, ni fait preuve de plus de pénétration théologique, ni laissé dans ses écrits ou ses dictées pareille traînée d'éblouissant génie. Ce qui nous importe ici, c'est sa vie mystique et, dans cette vie mystique, le rôle joué par la liturgie. Or, que nous révèlent à ce point de vue les documents ? Nous savons d'abord qu'Hildegarde a grandi dans le chant des poèmes sacrés, qu'elle a eu la liturgie pour éducatrice, qu'elle la garde pour aliment journalier, qu'elle aime l'office choral (cf. *Regulae S. Benedicti explanatio*), qu'elle s'efforce d'entretenir dans la ferveur une communauté de psalmodiantes (2), qu'elle compose elle-même avec complaisance, en l'honneur de l'Église et des saints, des hymnes, des cantiques, des antiennes et des mélodies imitées du plain-chant; enfin, tous ses écrits témoignent qu'elle a une science infuse prodigieuse des Ecritures et que, de sa baguette de prophétesse, elle excelle à frapper le verbe divin pour en faire jaillir des traits de lumière. Spécifiquement, nous connaissons donc sa piété. Mais voici qu'elle se charge de nous livrer elle-même, sur la question, une pièce d'une importance capitale. Une des visions de *Scivias* (*Lib. II, visio* VI) nous apprend qu'elle a, de la théologie de la messe, une compréhension sublime ; et, bien que l'exposition théologique à laquelle nous faisons allusion ait un caractère impersonnel, nous surprenons la sainte, pour ainsi dire, en flagrant délit, au moment où elle boit la vie chrétienne aux sources qu'elle préfère. Elle parle là, en termes admirables, des rites de l'offrande et de la consécration, des chants du *Sanctus* et de l'*Agnus Dei*, des prières de la Préface et du Canon, de la nature du sacrement, du respect dû à la communion, de la dignité du sacerdoce, de la sainteté des prêtres. Hildegarde, également extraordinaire comme théologienne, comme mystique, comme voyante et comme femme d'action, est, par sa spiritualité, une vraie moniale de la vraie tradition : elle vit du bréviaire et de la messe chantée conventuellement.

§ II. Sur un point peut-être, notre curiosité, à la fois pieuse et scientifique, n'était pas satisfaite par les documents que nous a légués la sibylle du Rhin : nous ne la pouvions pas suivre au jour le jour, ou au moins à la semaine la semaine, le long de l'année liturgique, ni observer, par conséquent, de fête en fête, le « baromètre liturgique » de sa vie mystique. Plein contentement nous sera donné sur cet article par ÉLISABETH, MECHTILDE et GERTRUDE : nous possédons la chronologie détaillée de leur spiritualité. Chacune de ces figures mériterait un portrait très poussé.

(1) On peut lire : ABBÉ FRANCHE, *Sainte Hildegarde*, collect. *Les Saints*, ouvrage où les documents connus sont mis en œuvre avec beaucoup de brio, mais où l'on n'apprend pas grand'chose sur la vie intérieure de la sainte.

(2) Laudes superno Creatori incessabili voce cordis et oris dandæ sunt... Nam et symphonia dura corda emollit... Quapropter quisquis Deum fideliter intelligit laudes indefessas et fideliter offerat, eique fideli devotione incessanter jubilet. » *Scivias. Lib. III, visio XIII. ib.*, col. 735, 736.

Essayons d'abord de marquer quelques-uns des traits par lesquels elles diffèrent, puis quelques-uns de ceux par lesquels elles se ressemblent. Le procédé est un peu factice ; mais il favorise la brièveté.

A. Chez Élisabeth de Schönau, l'exactitude à consigner ses expériences — n'oublions pas que, comme Hildegarde d'ailleurs, elle ne parle que contrainte par de surnaturelles violences — a des rigueurs de statistique. Élisabeth tient davantage de l'abbesse de Saint-Rupert, que d'ailleurs elle fréquente. Ses visions les plus accoutumées se rapportent au train de sa propre piété ; pourtant, leur récit n'est pas encore marqué du caractère d'intimité que nous souhaiterions ; elles ont souvent quelque chose de profond, de mystérieux ; il arrive, par contre, que leur compte rendu soit trop sommaire, presque sec. Plus rarement, d'autres visions surviennent, celles-là franchement grandioses, éblouissantes, hildegardiennes : là, des questions de spéculation théologique (1) sont débattues qui, par elles-mêmes, ont un rapport bien moins direct avec la vie spirituelle ; là, des objets divers s'enchevêtrent et des tableaux se brossent, largement et puissamment, en traits et en couleurs d'apocalypse (2). Les extases et les ravissements d'Élisabeth sont continuels. — En nous racontant leur vie intérieure, Gertrude et Mechtilde sont moins ponctuelles, moins quotidiennes ; mais elles ont bien autrement le don de nous charmer. C'est qu'elles entrent franchement dans la voie des confidences ; c'est qu'elles nous font ce cadeau qu'Hildegarde et Élisabeth nous marchandaient, le cadeau des secrets de leur cœur. Haïssable, il l'est, le *moi* de La Rochefoucauld ; mais combien aimable, le *moi* des saints ! Gertrude et Mechtilde, filles du même monastère d'Helfta, simples moniales et non abbesses, ont à tenir un rôle moins éclatant que celui d'Élisabeth et sur-

(1) Il faut mettre à part un certain nombre de *quæsita* de pure curiosité théologique. La sainte n'agit pas toujours spontanément en ces occasions. Des questionneurs paraissent se servir d'elle un peu indiscrètement. — A noter encore qu'on trouve çà et là, dans ses solutions théologiques, des bizarreries, quelques expressions suspectes et des assertions qui ne s'accordent pas avec l'Écriture.

Élisabeth est généralement instruite, au cours de ses visions, par un « ange » ou par un saint. On a soutenu, nous le savons, que les phénomènes de la vie mystique de la prieure de Schönau présentent un caractère surnaturel beaucoup moins assuré et moins uniforme que ceux de la vie de nos trois autres saintes. Mais, on nous permettra de réserver la question des visions de telle ou telle mystique. Le problème qui nous occupe n'est pas celui de la nature de certaines de ces visions, c'est celui des rapports des phénomènes mystiques en général avec la liturgie.

Certains écrits d'Élisabeth, notamment le *Liber viarum*, ont une signification purement morale. Ce dernier ouvrage est excessivement remarquable ; on pourrait le dire magistral. Des critiques ont voulu l'attribuer en grande partie au frère de la sainte, l'abbé Egbert de Schönau. Nous donnons cette opinion pour ce qu'elle vaut.

(2) Non seulement les grandes visions (principalement le *3e livre*), mais encore les lettres de sainte Élisabeth sont sous la dépendance de l'Apocalypse et du livre de Daniel.

tout que celui d'Hildegarde. Les manifestations de leur vie mystique sont plus discrètes. Leurs souffrances — la Providence pourtant ne les leur ménage pas! — n'ont pas la grandeur tragique de celles de leurs deux aînées. Des circonstances plus normales leur permettent de rester plus confinées dans l'uniformité limpide de leur existence claustrale (1), de garder les yeux plus baissés et plus à l'abri de l'horizon humain; mais aussi leurs regards sont plus timides lorsqu'ils plongent dans les mystères divins. Leur spécialité, à elles, ne sera ni dans la prophétie, ni dans l'action : elles la trouveront, une fois pour toutes, dans la tendresse à l'égard de Jésus. En Élisabeth, il y avait encore de l'aigle. En Gertrude et Mechtilde, il y a surtout de la colombe. Mais entendons-nous : colombes qui ne craignent pas le vertige et qui prennent souventes fois leur vol très haut, pour chercher en plein azur l'extase de leurs yeux innocents, et pour goûter en plein ciel le ravissement de leur cœur d'amantes (2). De celle-là à celles-ci, le temps, d'ailleurs, a marché ; Gertrude et Mechtilde, à leur tour, vont faire marcher le temps (3). Jésus constamment leur apparaît : pour elles, il a les ineffables condescendances d'un amour familier. Quatre siècles, il est vrai, se passeront encore avant que la pieuse visitandine de Paray-le-Monial reçoive le dépôt des promesses du Sacré-Cœur, et la mission de répandre dans l'Eglise la nouvelle forme de dévotion à l'humanité du Christ. Mais aucune parole, aucune communication ne dépassera en intimité et en tendresse les confidences accordées aux deux cisterciennes saxonnes. On peut dire que, dans le dernier quart du XIIIe siècle, l'allégorie du Cantique des Cantiques s'est « réalisée » dans le monastère d'Helfta. W. JAMES a traité de fadaises le ramage de dilection de Gertrude et de son divin fiancé. Plaignons ceux qui ne comprennent pas que l'amour n'a qu'un langage...

B. Les différences que nous avons voulu marquer entre sainte Élisabeth de Schönau et ses deux sœurs cadettes d'Helfta ont laissé percer bien

(1) C'est à propos des circonstances extérieures de la vie qu'on fait ici une différence entre les deux cisterciennes et les deux bénédictines. Élisabeth avait les goûts les plus déterminés pour la retraite. Quand à Hildegarde, elle avait embrassé d'abord une existence de demi-recluse.

(2) Notre raccourci pourrait prêter à fausse interprétation. Sainte Gertrude a joui certainement des états mystiques les plus élevés. Assez souvent, elle a reçu de Dieu des communications complètement *ineffables*, indépendantes de toute vision symbolique, et dont naturellement elle n'a fait mention que pour passer aussitôt à d'autres sujets qui fussent *effables*. — La sûreté infaillible de sa doctrine, jointe à l'onction exquise de son langage sur le Sacré-Cœur, lui a valu le nom de Gertrude la Grande.

(3) Sur l'histoire de la dévotion au Sacré-Cœur, cf. J. V. BAINVEL, *Op. cit.*, 3e partie et un article dans les *Études*, 1911, t. II ; et *alios-auctores*. Le précurseur immédiat le plus remarquable de Gertrude dans cette dévotion paraît être une vierge belge. LUTGARDE (1182-1246), bénédictine, puis cistercienne. Nous ne retiendrons d'elle qu'une seule parole, intéressante pour la cause de « la liturgie et la mystique » : elle demande à Notre-Seigneur, comme une grâce insigne, de « *comprendre son psautier, pour plus de dévotion* ». Resterait à épiloguer sur le sens de ce mot « comprendre ». Problème. Mais nous ne pouvons insister.

des similitudes. Les similitudes par lesquelles nous voudrions maintenant rapprocher nos saintes laisseront passer quelques dissemblances. Établissons le sommaire des caractères sensiblement communs de leur piété :

1. Elles ont une très grande dévotion au psautier, à l'Écriture et à toute la littérature ecclésiastique — pour ce dernier point, Gertrude excelle — de la liturgie. **2.** Elles vivent les mystères du Christ — surtout Gertrude et Mechtilde, semble-t-il — avec une extrême intensité. **3.** Avec le saint « du jour » — c'est Élisabeth qui y paraît le plus fidèle — elles entretiennent des relations d'une vivacité difficile à dépeindre : il leur apparaît, tantôt dans l'éclat de la puissance, tantôt dans la grâce de l'amitié. De là, dans l'existence de ces vierges cloîtrées, une charmante variété. **4.** Les textes de la liturgie font presque tous les frais de leurs entretiens intérieurs. C'est généralement — trait frappant chez les deux cisterciennes — d'un mot, d'une expression, d'un verset, d'une strophe, d'une pensée, d'une nuance, d'un geste, d'une circonstance de la liturgie que naît pour elles le rayon qui vient illuminer leur intelligence, échauffer leur cœur, fournir un point de départ à leurs visions ou à leurs extases. Pour ces moniales, la liturgie est tellement devenue une seconde nature, qu'elles en *épousent* totalement les sentiments et se les font totalement leurs. **5.** Comment ne pas être frappé, d'ailleurs, du recueillement avec lequel elles se préparent à la prière rituelle, de l'attention qu'elles y apportent, de l'intention actuelle avec laquelle elles s'y unissent. **6.** Au point de vue moral, elles tirent de la liturgie les suggestions et les secours les plus pratiques pour le support des épreuves quotidiennes et pour l'exercice de la charité fraternelle. **7.** Au point de vue social, la liturgie, prière de l'Église, stimule en elles un ardent dévouement à la *société* ecclésiastique. **8.** Au point de vue « chrétien », — quelle expression traduirait mieux notre pensée ? — la liturgie se manifeste en elles par ses effets, comme une force d'énergique assimilation au Christ : *elle stigmatise les âmes,* « hoc sentite in vobis quod et in Christo Jesu ».

Section III. — *Conclusion générale relative à la liturgie considérée comme facteur de vie mystique.* — Des remarques qu'il serait loisible d'ajouter aux précédentes n'appartiendraient plus spécifiquement à l'ordre de choses original de la liturgie. Ce que nous avons dit suffit pour nous mettre sur la voie d'une vérité importante, on pourrait dire capitale, au point de vue général de la mystique catholique. Nous la présentons sous forme d'objection et de réponse.

Objection. — De l'aveu de tous, les états mystiques supposent une *simplification* aussi parfaite que possible de l'âme. Dans celle-ci, la connaissance ne s'accomplit plus, au cours des expériences mystiques, par images et concepts, mais, comme l'on dit, d'une façon immédiate, « par la fine pointe de l'esprit, par la cime de l'intelligence ». — Dès lors, n'y a-t-il pas une antinomie flagrante entre le mysticisme qui tend à résumer l'âme dans l'unité et l'immatérialité, et la liturgie qui travaille à la

disperser dans la multitude des impressions sensibles, des symboles matériels, des images et des émotions ?

Réponse — Il y a lieu de distinguer entre ce que nous appellerons — on comprendra ce langage elliptique — les deux phases spécifiques de la vie mystique : 1° *L'état d'oraison unitive* proprement dite, qui comporte ou ne comporte pas de visions, qui s'achève ou ne s'achève pas en extases et en ravissements. 2° *Tous les états d'ascèse ou de spiritualité* qui, de très loin ou de très près, *préparent à l'oraison susdite*, à savoir : la purification des sens, celle de l'esprit, l'oraison affective, enfin, la contemplation acquise, dans ses différents degrés ou modes (oraison de recueillement, de quiétude).

Ceci posé : Si l'on prétend que la liturgie, comme telle, n'a aucun rôle à jouer *formellement et actuellement* dans l'oraison d'union, comme telle, on dit une chose incontestable, presque une banalité. L'oraison d'union naît lorsque s'évanouissent dans l'âme les modes d'activité religieuse inférieure. Aussi bien le litige n'est pas là : car, à prendre les choses de ce biais, la liturgie partage, ni plus ni moins, la disgrâce commune à tous les thèmes et à toutes les voies de spiritualité. Ce qu'il importe de tirer au clair, c'est l'aptitude — hypothétique — de la liturgie à conduire les âmes *jusqu'au seuil* de l'état mystique.

Or, quelle est la seule et unique méthode capable d'acheminer le chrétien vers les faveurs toutes « gratuites » de l'union à Dieu, c'est-à-dire vers le mysticisme orthodoxe ? C'est la méthode de l'imitation du Christ, de la transformation graduelle de l'homme dans le Christ, de la participation croissante de l'individu humain aux mystères et à la vie du Christ. Qu'on s'applique, *sans aucune autre préoccupation*, à réaliser en soi le programme de psychologie religieuse ainsi tracé, et l'on est assuré d'obtenir, non par enchantement — car les adaptations morales sont lentes —, mais d'une façon infaillible, la convergence harmonieuse de toutes ses facultés, la coordination de tous les phénomènes de sa vie psychique et psycho-physique sous l'hégémonie d'une idée spirituelle supérieure et génératrice d'unité : l'idée de Dieu.

Mais, la liturgie, qu'est-elle donc autre chose — si on la prend *intégrale* et non *mutilée*, *vraie* et non *parodiée* — que la méthode κατ' ἐξοχήν pour « christifier » l'homme ? Cf. *supra*, *passim* et *infra*, p. 799.

Donc, etc... — Le syllogisme tient.

Nous le demandons pour la seconde fois : les rites et la prière vocale ne sont-ils, dans les voies de la mystique, qu' « état provisoire » et « artifices de débutants (*sic*) ? »

CHAPITRE XVII (1). — LA LITURGIE ET LE PROBLÈME PSYCHOLOGIQUE DE LA CONVERSION AU CATHOLICISME. —

(1) Rappelons au lecteur (cf. IIe partie du *Sommaire*, début, 1) que, arrivé au point où nous en sommes de notre travail, nous faisons fléchir la démarcation, antérieurement établie et respectée, entre le *social* et l'*individuel* dans la litur-

Nous toucherons à peine à ce problème de caractère liminal. Il conviendrait d'étudier :

1. Les documents qu'on possède sur le catéchuménat antique.

2. Ceux qui concernent les barbares convertis par les évêques du haut moyen âge et les moines bénédictins. Clovis à Reims. Cas de conversions en masse, mais qui doivent ensuite être contrôlées et confirmées *dans chaque âme*, individuellement.

3. Les documents relatifs aux convertis contemporains : Huysmans, MM. de la Rive, Retté, Loewengard, de Ruville, etc... Il arrive que la liturgie éveille dans les âmes la première impression de catholicisme, ou qu'elle intervienne seulement au cours d'un travail psychologique déjà en cours.

4. L'histoire du *mouvement ritualiste* en Angleterre, depuis Newman et Pusey jusqu'à Benson et aux convertis d'hier, les « bénédictins » anglicans de Caldey et les « bénédictines » anglicanes de Sainte-Bride, en attendant les convertis de demain... qu'on nomme déjà. — Cf. *supra*, chap. XI.

Dans presque tous les cas, la valeur esthétique de la liturgie se présente comme un coefficient très important des conversions. La liturgie, célébrée avec art et onction, agit comme une charmeuse sur les âmes inquiètes.

CHAPITRE XVIII. — LA LITURGIE COMME FORME DE VIE RELIGIEUSE POPULAIRE. — 1. Au peuple il faut donner intégralement le Christ, rappeler constamment le dogme et la morale chrétienne. **2.** Au peuple il faut proposer tous ces biens d'une façon accessible, en se servant de moyens sensibles (sensations, images, symboles) qui favorisent l'union de la vie affective à la vie intellectuelle. **3.** A l'égard du peuple, il faut perpétuellement pratiquer la méthode : a) *intuitive, au sens le plus terre à terre du mot*, qui captive son attention et lui évite les efforts de pensée qu'on n'obtiendrait pas d'ailleurs de lui. b) *dramatique* (δράω, faire, exécuter, accomplir sous ses yeux, et le faire coagir) c) *esthétique*, car le peuple est à la fois très souvent dénué de goût, et toujours avide d'impressions d'art, fût-ce un art bien médiocre. **4.** Au peuple il faut, reconnaissons-le, une religion appuyée, presque syllabe mentale par syllabe mentale, sur des supports extérieurs. De vie intérieure, il est — un certain nombre d'âmes pieuses mises à part — incapable. **5.** Pour le peuple il faut une religion *très sociale*, où l'homme prenne exemple sur l'homme. L'église devrait redevenir autant que possible, aux yeux du peuple, le domicile du peuple, le foyer de sa vie intellectuelle et morale, le lieu de ses affectueuses *réunions de famille*, la confidente de ses joies lorsqu'il porte un nouveau-né au baptistère ou conduit un couple à l'autel, la consolatrice de ses deuils. **6.** Dans l'âme popu-

gie. La synthèse des deux aspects va recommencer à s'opérer : chapitres XVII à XX. On ne pourrait, sans dilater à l'excès cette étude, poursuivre inflexiblement la voie des distinctions.

Dans le cas de la conversion, en particulier, la liturgie intervient beaucoup comme *agent social* (conversion des barbares ; conversions qui s'accomplissent sporadiquement sous nos yeux), mais aussi comme *facteur de vie individuelle*.

laire il faut sans relâche refréner *les dévotions utilitaires* qui rabaissent la religion ; il faut sans relâche tailler et rabattre le lierre qui tend à grimper impertinemment sur le trône du Christ.

Or, nous le demandons à quiconque a tant soit peu réfléchi à la question, la liturgie n'apparaît-elle pas en quelque sorte comme créée et mise au monde pour tenir le rôle indiqué, en satisfaisant à toutes les conditions énumérées et à bien d'autres encore ?

Voici un fait significatif : partout où la vie religieuse du peuple n'est pas éteinte et où pourtant la liturgie est négligée, on a vu naître *une pseudo-liturgie qui, sans avoir les qualités de la vraie, sert à tromper l'appétit populaire*. Par exemple : La grand'messe et les vêpres sont délaissées, mais vers la fin de la journée, intervient une cérémonie avec luminaire, fleurs et cantiques. De même, le *temps* de l'Avent, le *temps* de Noël, le *temps* de la Septuagésime, le *temps* du Carême, le *temps* de Pâques, le *temps* après la Pentecôte et les *octaves* des fêtes sont effacés de la mémoire populaire ; mais on a inventé des *mois* qui prennent la place du cycle ecclésiastique, alors qu'ils devraient ne représenter que des dévotions de second ou de troisième plan (1). C'est ainsi que le beau linge damassé de l'Église a été remplacé par de la cotonnade.

Les inconvénients entraînés par la substitution d'une pseudo-liturgie à la vraie liturgie sont nombreux et graves : **1.** Au point de vue *dogmatique* : L'abandon de la grand'messe et des vêpres dominicales efface la notion du *jour sacré*. Le dimanche perd sa couleur de jour du Seigneur. L'esprit « laïque » gagne tout ce que perd l'esprit liturgique, cf. *supra*, *sommaire* : chap. XIV, sect. III. Le catholique d'aujourd'hui paraîtrait étrangement profane aux anciens païens de Rome et de Babylone, cf. *supra*, *sommaire* : ch. II, sect. II. Le secondaire prenant la place du principal, la notion capitale du *sacrifice* s'affaiblit, alors qu'elle devrait dominer le culte de toute sa hauteur. L'oubli des *temps* liturgiques cause — danger capital ! — *l'oubli des mystères du Christ*, et, par suite, *un dépérissement profond du sens chrétien*. Les lianes et les vignes sans raisin des petites dévotions escaladent l'autel et la croix. **2.** Au point de vue *ecclésiastique* : Le goût *exclusif* pour les messes basses développe l'individualisme. La conception sociale de la religion s'étiole dans beaucoup d'âmes (2), par le fait que la vie paroissiale languit. **3.** Au point de vue de la *littérature religieuse*, qui tient de très près aux connaissances dogmatiques, le peuple se désaffectionne de *la parole révélée* et de la *parole de l'Église*, pour s'affectionner à des paroles purement humaines. Dans le

(1) Durant la longue durée uniforme du *temps* après la Pentecôte, l'industrie pieuse des « *mois* » est vraiment justifiée, surtout pour le peuple (c'est de lui qu'il s'agit ici) qui ne peut pas vivre du bréviaire. — Le bréviaire, lui aussi, a ses « mois », mais dans un sens tout liturgique (livres sapientiaux, livres hagiographiques, etc.)

(2) Nous ne parlons pas ici des saints et des théologiens qui, pour des raisons différentes, ne peuvent pas ne pas avoir une vue très claire de la réalité « catholique ». Chez les saints cette vue est toujours pratique et féconde. Chez les intellectuels de la théologie elle peut n'être que théorique et inopérante.

domaine de la « littérature », la piété pseudo-liturgique semble frappée d'une « providentielle » (1) disgrâce. « Le cantique en langue vulgaire cherche depuis longtemps à (s'épanouir dans) le sanctuaire. Mais franchement la pauvreté de la plupart de ces compositions ne fait pas regretter la sévérité de l'Église à leur endroit. » Dom Cabrol, *Origines*. p. 94. Quiconque a goûté à la liturgie ne peut plus guère supporter ces fadaises.

Trois remarques : a) Parmi les dévotions mesquines dénoncées ici ne figurent assurément ni le « chemin de croix », ni le rosaire, legs vénérés des temps de profonde piété (2). b) Ne nous lassons pas de répéter que la bienfaisance de la liturgie pour le peuple est conditionnée à l'instruction du peuple en matière de liturgie. Cf. *supra*, *sommaire*, c. xii, sect. ii, § II. c) Pour amender et réformer les habitudes de la piété populaire, il faut de la part des pasteurs beaucoup de tact et énormément de patience. Mais qu'est-ce qui s'est fait de bon en ce monde, qui n'ait coûté?

CHAPITRE XIX. — LA LITURGIE COMME FORME DE VIE RELIGIEUSE DE L'ENFANCE ET DE LA JEUNESSE. — En d'autres termes : la liturgie comme agent de formation religieuse et morale de l'enfant, du jeune homme et de la jeune fille. Sujet qui correspond à un des genres de préoccupations caractéristiques et très louables de notre époque. Il serait d'un haut intérêt de suivre dans une âme humaine l'évolution de l'expérience religieuse sous les touches de la liturgie, depuis les petites robes courtes jusqu'aux robes longues, depuis le babil d'enfant jusqu'aux moustaches naissantes. Malheureusement l'échantillon d'étude est rare : tant est rare une éducation qui a été soumise d'une façon continue aux

(1) Ce par quoi on ne prétend pas que les cantiques en langue vulgaire soient tous inutiles. On dit seulement que ces cantiques sont des intrus toutes les fois qu'ils gênent la liturgie et dispensent d'elle. On dit aussi que ces cantiques ne vaudront jamais rien, tant que leurs auteurs ne seront pas des gens pénétrés de l'esprit liturgique. Il existe quelques cantiques de tempérament sain : ils sont précisément dus à des hommes auxquels la liturgie est familière.

(2) Il faudrait pouvoir s'expliquer sur la question : 1° *Historiquement* : Ces deux dévotions sont nées et se sont répandues à l'époque où la liturgie déclinait ou même n'était plus suivie : elles n'en ont été que plus *opportunes*, bien que la mentalité chrétienne devînt *inférieure* à ce qu'elle avait été dans l'antiquité. 2° *Au point de vue des valeurs* : Beaucoup de personnes font une erreur fâcheuse en prisant les pratiques d'après les *indulgences* qui y sont attachées. Ce critère-là est digne du pragmatisme anglo-saxon : *veritas* = *utilitas*. Il y a beaucoup de prières usuelles qui sont bien insignifiantes en comparaison des textes inspirés : pourtant celles-là sont « indulgenciées », et pas ceux-ci. C'est que, en indulgenciant des prières, la Mère Église se préoccupe surtout de mettre à la disposition de ses enfants des moyens pratiques de satisfaire à la justice de Dieu, soit pour leur propre avantage, soit pour le soulagement des trépassés. — Quoi donc, alors ? Le « chemin de croix » et le rosaire sont de très belles et très chères dévotions privées : le premier nous aide à nous unir aux souffrances du Christ ; le second est composé d'éléments en grande partie inspirés (sur l'*Ave* et le Rosaire, cf. Mabillon, et la *Revue du Clergé français*, 1901 et 1912) et constitue une conversation exquise entre les chrétiens et leur Mère du ciel. On y répète toujours la même chose : n'est-ce pas là une caractéristique de l'amour ?

influences de la liturgie (1). — N'ayant pas le loisir de traiter la question d'une façon personnelle, nous apportons simplement quelques passages d'un excellent moraliste, le P. GILLET, dominicain, *La valeur éducative de la morale chrétienne* (l'auteur tire lui-même plusieurs idées vigoureuses de : DELVOLVÉ, *Raison et traditionalisme*).

« Pour qu'une doctrine morale exerce effectivement une fonction régulatrice de la vie pratique, elle doit (entre autres conditions)... associer *l'idée centrale de la doctrine* au plus grand nombre possible d'éléments de la vie psychique..., et opérer *autour de cette idée centrale* une liaison aussi systématique que possible de toutes les idées qui, de près ou de loin, s'y rapportent (p. 33). Rien n'est plus facile... aux éducateurs chrétiens que de souder, en vue de l'action, aux sentiments les plus nobles les passions les plus fortes. Le culte catholique, en particulier, leur en fournit les moyens comme à l'infini (p. 306). Le grand souci de nos éducateurs — et par là j'entends les parents au foyer, le prêtre au catéchisme, l'aumônier dans nos pensionnats — devra être d'associer *l'idée centrale du Christ* au plus grand nombre possible d'éléments de la vie psychique, et d'opérer *autour de cette idée centrale* une liaison systématique de toutes les idées qui, de près ou de loin, s'y rattachent (p. 307). Par la pratique des sacrements en particulier et *le développement de la vie liturgique bien comprise*, (la personne du Christ) synthétise tous les moyens de vie surnaturelle (p. 308). La restauration du culte catholique, à mesure qu'elle se précisera et s'étendra, contribuera certainement pour une grande part à la réorganisation des consciences catholiques. Une méthode intégrale d'éducation n'en saurait faire abstraction (p. 310). » (Nous avons ajouté ou supprimé quelques italiques).

CHAPITRE XX. — LA LITURGIE DANS SES RAPPORTS AVEC LA SPIRITUALITÉ ET L'ASCÈSE BÉNÉDICTINES — La logique du sujet demanderait qu'on étudiât ici le rôle joué par la liturgie dans la spiritualité et l'organisation disciplinaire des différents ordres religieux. Parmi ceux-ci, nous ne considérerons — et encore bien sommairement et bien imparfaitement — que celui de saint BENOIT. Du reste, le poste d'observation est bon : non pas que saint Benoît ait institué son Ordre *propter chorum*, mais parce que, tout imprégné de l'esprit des premiers siècles chrétiens (2), il a légué à ses fils la liturgie comme leur *opus principale* et

(1) On peut lire sur la question une intéressante monographie : Dom E. VITRY, *La liturgie eucharistique dans une âme d'enfant*, 2e édition, 1912.

Autre renseignement : Les jeunes gens qui viennent faire des retraites dans les monastères déclarent très souvent que, de tous les exercices, c'est l'assistance à la messe conventuelle qui les impressionne le plus.

(2) Saint Benoît était le continuateur spirituel des premières générations chrétiennes et des moines d'Orient. Cette vérité, servant d'arme à double tranchant, prouve d'une part que la liturgie est l'*opus principale* des moines d'Occident, et d'autre part que ceux-ci ne sont pas institués *propter chorum*. Cf. *L'Idéal monastique*, etc. Nous employons ici le mot de *moine* dans son sens tout à fait spécifique : en Occident, les bénédictins, noirs et blancs.

comme la maîtresse source de leur vie spirituelle. Plus on médite la Règle de saint Benoît, et plus on se rend compte de l'influence que la liturgie doit avoir sur la mentalité d'un bénédictin *authentique* — l'habit ne fait pas le moine. De là l'obligation qu'il y a pour nous, vers la fin du présent travail, d'esquisser une étude comparée de la discipline bénédictine et de la spiritualité liturgique.

Nous nous proposons : **1.** de rappeler les points principaux de l'ascétique de saint Benoît. **2.** d'établir l'article fondamental de la spiritualité liturgique, telle qu'elle a été comprise par l'antiquité chrétienne et décrite par saint Benoît. **3.** de montrer enfin l'influence et presque l'action directrice que cette spiritualité exerce sur la Règle et l'ascèse, et de noter quelques-uns des traits qu'elle imprime à la physionomie monacale. — Tâche qui ne sera qu'ébauchée (1).

Section I. — A. La Règle bénédictine doit être envisagée sous deux aspects. **1.** Au point de vue *social*, elle *crée et organise un milieu*, le monastère : milieu stable et homogène, tout à fait favorable aux expériences de la liturgie. Cf. c. XII. A ce milieu elle donne une législation permanente. **2.** Au point de vue *individuel* elle embrasse non seulement les phases d'ascèse dénommées « voie purgative » et « voie illuminative », mais en outre elle donne aux âmes — sans trop préjuger des forces humaines — des conseils de vertu héroïque, et leur ouvre — sans chercher à devancer la grâce — les perspectives de la vie unitive (2). Observons seulement que certains de ses chapitres ou passages, destinés aux « têtes dures » (il n'en manquait pas au temps des Goths et des Lombards, et il y en aura toujours) et consacrés aux mesures de coercition, ont pour les âmes parfaites à peu près le même intérêt que le code pénal pour les honnêtes gens : à part toutefois cette manne cachée que la piété fait découvrir jusque dans les détails du testament spirituel d'un grand saint et d'un grand éducateur d'hommes.

B. L'ascèse bénédictine repose sur *un triangle moral* et sur *un couple théologal.*

1. Les trois vertus morales sont : a) L'*humilité*, dont saint Benoît a dressé avec amour les fameux « douze degrés » : l'âme qui les gravit

(1) A peine avons-nous besoin de dire que tout ce que, dans ce chapitre, on trouvera de louable n'est probablement pas de nous, et que, au contraire, ce qu'on y relèvera de critiquable n'engage que notre très mince personne. Il faut savoir que, si la règle de saint Benoît est très lucide comme code d'observances et comme manuel de pratiques ascétiques, elle n'exclut pas, loin de là, les hésitations de ses interprètes, touchant certaines questions de principe. Saint Benoît n'est rien moins qu'un scolastique.

(2) On voit donc que c'est seulement avec un fort *granum salis* qu'il faut recevoir cette protestation inscrite par saint Benoît au terme de sa Règle : « minimam inchoationis Regulam (descripsimus). » Plus d'un lecteur superficiel s'y est trompé, par exemple les auteurs de *Christus* (p. 827). Pourtant on aurait tort de ne voir dans ces paroles qu'une pure expression d'humilité. — Ce n'est pas le lieu d'approfondir la question.

s'élève indubitablement jusqu'à l'héroïsme. b) L'*obéissance* (1), fille de l'humilité, que les anciens cénobites d'Égypte et d'Asie connaissaient et pratiquaient *formellement* comme vertu (CASSIEN, conf. XIX, 5) et *virtuellement* (équivalemment, si on préfère) comme vœu, mais dont saint Benoît est le véritable législateur dans l'Église. Tout ce que l'ascèse moderne distingue dans cette vertu : degrés (obéissance d'exécution, obéissance intérieure, obéissance du jugement, obéissance héroïque), qualités et motifs, se trouve consigné — la systématisation scolastique mise à part — dans la Règle bénédictine. Pour passer de la vieille conception monastique de cette vertu à la conception qu'eux-mêmes ont adoptée, les fondateurs des nouveaux grands Ordres auraient pu (2), depuis le XIIe siècle, se contenter de déplacer certains points d'application, d'expliciter certains implicites, de modifier le style du commandement, d'opérer des adaptations secondaires exigées par les transformations de la société chrétienne (3). Il faut même remarquer — et cela est très

(1) Nous signalons cette question à l'attention, voire à l'étonnement de maints auteurs ascétiques de l'âge moderne, qui se sont fait et qui conservent sur la question de profondes illusions. Le P. DENIFLE, dans son *Luther* (1er vol., 1904 ; nous citerons d'après le premier volume de la traduction J. PASQUIER, tome I), a bien marqué les origines antiques de l'obéissance religieuse, pp. 98, 123, 128. Plus récemment (1910), le P. FOUQUERAY, S. J., l'a fait également, *op. c.*, p. 114.

(2) On voit que nous laissons complètement et volontairement de côté cette question de fait : lesdits fondateurs ont-ils eu entre les mains la Règle de saint Benoît ou des documents ascétiques la reflétant ? — Pour plusieurs d'entre eux la réponse est connue. Pour ce qui regarde saint Ignace, nous ignorons personnellement si le problème a jamais été sérieusement et impartialement étudié *par toutes les ressources* de l'histoire (Montserrat, Dom Chanones, lectures faites ultérieurement) et de la critique interne (comparer *tous* les documents Ignatiens aux chapitres de la Règle bénédictine qui concernent l'humilité, l'obéissance, etc., et aux écrits ascétiques qu'Ignace cite, par exemple, ceux de saint Grégoire le Grand). — L'ouvrage du P. H. FOUQUERAY, S. J., possède indubitablement de l'autorité scientifique, mais tout ce qui touche les origines de la Compagnie y est extrêmement succinct. Cf. cependant : pp. 89-97, c. v et notamment p. 125.

(3) Nous avons donné quelques détails dans : *Revue bénédictine*, octobre 1912, c. r. sur *Christus*, pp. 491-492. Voici la vérité à retenir : La conception de l'obéissance religieuse n'a fait aucun progrès, sur la question de fond, depuis le VIe siècle. Le droit canonique est intervenu, au contraire, pour imposer des limitations nombreuses à la « toute-puissance paternelle » de l'abbé bénédictin.

TAINE avait très bien vu, sur le tard, que les vœux de religion, surtout dans la société civile moderne qui ne les sanctionne pas, sont un chef-d'œuvre de la liberté. Il y a une dizaine d'années, plusieurs de nos parlementaires ont rappelé ces choses à l'homme qui avait le triste honneur de présider le ministère de la démolition nationale. Du reste, M. COMBES n'a pas eu de difficulté à reconnaître les enseignements reçus jadis au séminaire. Quant à W.-JAMES, il déclare franchement qu'il n'y comprend rien. « Au moins dans nos pays protestants... nous avons quelque peine à nous représenter des êtres raisonnables qui regarderaient comme un bien de soumettre leur volonté à la volonté d'un autre homme. J'avoue que pour moi cela tient du mystère, etc. » *op. cit.*, p. 263. Cependant il cherche avec beaucoup de loyauté la clef de ce mystère : « (Obéir) à son supérieur... comme au représentant de Jésus-Christ. » p. 265. — Nous sommes aux sources authentiques de l' « américanisme » et du dédain des vieilles petites « vertus passives ».

important au point de vue de la liturgie — que saint Benoît considère l'obéissance à la fois comme un très grand bien social et comme une très haute perfection individuelle. c) *La religion*. On sait la sollicitude que saint Benoît a apportée à la réglementation de l'office : il est un des codificateurs du bréviaire. Mgr Duchesne, *Origines* etc., 5e éd., pp. 456, note, et 459 ; et Mgr Battifol, *Histoire du Bréviaire romain*, *passim*. On ferait une mosaïque avec tous les textes qui prouvent la profondeur et la valeur pratique de sa conception de la vertu de religion. Par cette disposition d'esprit d'ailleurs il se montrait bien romain : *jus*, *justitia*. Le Romain portait dans le culte de ses dieux le sens du devoir, comme le Grec le sens esthétique. La *révérence profonde* pour Dieu est ainsi une couleur et une couleur très voyante de la spiritualité bénédictine. Mais on se tromperait, et de façon à fausser toute la philosophie de la vie bénédictine, si l'on croyait que ce sentiment confine, si peu que ce soit, à la crainte servile. Saint Benoît s'efforce, comme nous le dirons tout à l'heure, de développer dans le cœur de ses disciples, *l'amour le plus filial* de Dieu. Redoutons donc les malentendus, très préjudiciables à la vérité, qui pourraient se produire dans l'interprétation de cette formule : « La doctrine spirituelle de saint Benoît est austère (1). » L'ombre de Port-Royal n'a pas passé sur le Mont-Cassin.

La *pauvreté* bénédictine s'entend avant tout au sens d'une *désappropriation* complète : ni mien, ni tien. Cf. l'*Idéal monastique*, etc. c. IX. De plus, elle est, par un côté, subordonnée à la vertu de religion : « Tous les meubles et les biens du monastère seront traités comme les vases sacrés de l'autel (2). »

(1) On ne parle pas ici d'austérité matérielle. Chacun sait que la Règle bénédictine n'est pas pénitentielle. Si même on en replace les prescriptions dans leur cadre historique, *in loco et tempore*, sous le ciel de la Campanie et au VIe siècle, on reconnaît qu'elle est libérale.

(2) On nous demandera pourquoi nous ne disons rien des *occupations* du moine bénédictin, en dehors du chœur et de l'oraison. C'est que cet exposé nous entraînerait en dehors de notre sujet. Toutefois, comme une *Revue*, étrangère aux choses monastiques, a récemment parlé de la question avec étourderie, nous donnerons quelques principes de solution : 1. Pour juger des débuts du monachisme occidental, il faut tenir compte, non pas d'un seul, mais de deux documents originaux, c'est-à-dire joindre à la Règle de saint Benoît sa *Vie* écrite par saint Grégoire. 2. Il faut suivre une méthode *catholique* d'interprétation, c'est-à-dire interpréter l'évangile bénédictin par la tradition bénédictine. On verra ainsi, dès le haut moyen âge, les moines consacrer une partie de leur temps à la prédication, à l'étude, à l'éducation de la jeunesse (*scholæ internæ*, réservées aux moines ; *scholæ externæ*, ouvertes aux séculiers), etc. Mais, remarquons-le, un monastère ou une congrégation peuvent parfaitement se donner une mission plus restreinte, plus cloîtrée. 3. Graduellement, au cours du moyen âge, le nombre des *prêtres* augmente dans les monastères. La minorité devient majorité, puis quasi universalité. Évolution nécessaire, qui ne contredit *en rien* à la Règle, mais modifie tout de même l'aspect moral et les occupations extra-chorales des moines de chœur. L'ordre des frères convers (non prêtres) est institué. A ceux-ci est réservée la plus grande partie du travail manuel. 4. L'*opus Dei* est l'occupation qui prime toutes les autres. Pourtant, en prin-

2. Le *couple théologal* que chérit saint Benoît est composé de la foi et de la charité. La foi, ou plutôt ce que nous appellerions aujourd'hui l'*esprit de foi*, l'*esprit surnaturel*, se manifeste dans sa Règle de mille manières qui sont aussi édifiantes et touchantes pour le croyant que paradoxales et même risibles aux yeux du mondain : le *mihi fecistis* de l'Évangile (MATT. XXV, 40 et 45) est poussé là au suprême degré. *La charité* revêt, au point de vue social, la forme de « l'esprit de famille » (« stabilité » ; abbé élu à vie, comme l'évêque, comme le pape ; régime capitulaire. Règle. c. III, etc.). Considérée à l'égard de Dieu, elle doit fournir au moine ses motifs d'action : obéir par amour, se conduire en enfants de Dieu, et arriver enfin à la charité parfaite, tels sont la noble voie et le but de la vie religieuse (1).

L'individualisme, l'égotisme anti-social est le *mal spécial*, le dissolvant des monastères, leur *inimicus homo*, parce que le cénobitisme bénédictin repose sur la « familialité ». Supprimez celle-ci, enlevez aux moines le sentiment qu'ils sont frères pour la vie et fils d'un père à vie, — et le régime capitulaire devient un parlementarisme bâtard. On comprend le dégoût qu'éprouvait, dit-on, saint Ignace pour cette hybridité ; mais on comprend aussi la difficulté qu'il y a, à notre époque, à former de *vrais moines*. — Bien entendu, dans tous nos jugements, nous nous occupons uniquement de l'institution bénédictine : « ecce quam bonum et quam jucundum habitare *fratres* in unum. »

C. Ces quelques mots sur la charité nous acheminent directement vers l'*idée maîtresse* dont saint Benoît s'inspire dans sa vie et dans sa Règle. Cf. Dom J. DE HEMPTINNE, *Notice sur l'Ordre de saint Benoît*, c. I.

Lorsque, jeune homme, il s'enfuit du monde et gagne la solitude de Subiaco (l'Écriture Sainte formait probablement le principal, peut-être le tout, de la bibliothèque du fugitif), il n'a qu'un désir : *Soli Deo placere desiderans*. Saint GRÉGOIRE, *vita S. Benedicti*, prologus. Il se donne tout entier à Dieu.

Lorsque les circonstances l'amènent à organiser conventuellement l'existence de tous les disciples qui affluent vers lui et à écrire pour eux sa Règle, il donne à l'institut qu'il fonde cette devise : *Dominici schola servitii* (2). Il n'a aucune autre intention que de créer un milieu séparé du monde (la cloison n'a jamais été étanche), dans lequel des hommes s'exercent à devenir des chrétiens parfaits. L'abbé sera un horticulteur spirituel. Il cultivera *individuellement* les âmes tout en administrant l'ensemble du jardin. Il s'efforcera de porter chacune d'elles à son maximum de rendement dans le service de Dieu.

cipe, l'assistance à tous les offices du chœur *n'est pas d'une nécessité absolument inflexible* « *pro omnibus et singulis* ». Les moines ne sont pas des chanoines, des bénéficiers. L'abbé reste juge des exceptions légitimes, pourvu que l'*exception confirme la règle* du devoir de présence au chœur.

(1) Cette idée a été parfaitement saisie par le P. DENIFLE, *op. c.* pp. 240-241.

(2) « L'école du service de Dieu » ; et non « schola (= maîtrise) de plainchant », suivant la plaisante méprise d'un musicologue.

Mais ici une grave question se pose ; et nous allons la formuler immédiatement en termes bien concrets, empruntés à l'histoire de l'ascétique moderne. Saint Benoît veut-il *qu'on parvienne à la charité parfaite par la méthode de l'effort moral, du travail obstiné sur soi,* de l'examen de conscience pratiqué avec un œil d'argus (saint IGNACE) ? Ou bien pousse-t-il les âmes à *se plonger le plus vite possible dans l'amour,* pourvu que cet amour soit *entièrement sincère, obéissant et généreux,* et compte-t-il sur la puissance de l'amour pour la conquête des vertus morales (saint FRANÇOIS DE SALES) ?

Au temps de saint Benoît, l'alternative n'était pas posée. De plus, sa Règle, loin de faire la disjonction entre les deux procédés d'ascèse, paraît les combiner. Mais si l'on analyse les *ressorts* moraux qu'il cherche à mettre en mouvement dans les âmes et les *motifs* d'action qu'il leur propose dès les débuts de la vie religieuse, on voit, à n'en point douter, que toutes ses préférences sont pour les voies de la charité (saint François de Sales).

Le nom de l'évêque de Genève nous a été utile pour l'intelligibilité de l'exposition. Mais c'est à celui de l'évêque d'Hippone qu'il faut recourir au point de vue de la vérité historique et de l'explication profonde des choses. On sent puissamment circuler dans la Règle de saint Benoît la doctrine anti-pélagienne de saint AUGUSTIN sur la grâce (1).

Les idées de CASSIEN et celles de saint Augustin, qui différaient si profondément sur cette dernière question, paraissent se réconcilier sur l'article de l'importance à accorder à la *componction du cœur* : elles sont d'ailleurs, les unes et les autres, à l'image des convictions pratiques qui animaient les premiers chrétiens et moines, en cette matière. Si l'on entend par *examen de conscience* un exercice d'arithmétique précise, un procédé de comptabilité, destiné à fournir *un document statistique* sur l'état moral de l'âme (progrès ? recul ?) (2), saint Benoît, comme ses ancêtres en spiritualité (3), l'ignorait. Si, par *examen de conscience,* on signifie un déballage (qu'on nous pardonne cette trivialité !) complet de l'âme et de ses misères sous l'œil de Dieu — et souvent sous l'œil du supérieur (Reg., c. IV et VII) —, destiné à causer une *douloureuse piqûre au cœur* (cf. l'*Idéal monastique* etc., c. I) et à fournir un *stimulant à la prière,* saint Benoît, comme ses prédécesseurs, ne savait assez le recommander. Nous le voyons tout préoccupé d'entretenir chez ses disciples le sentiment qu'ils sont constamment sous le regard de Dieu, l'habitude de recourir immédiatement à lui dans les tentations, *le souvenir global de toutes leurs fautes passées* et *la*

(1) Dom C. BUTLER, dans sa belle édition critique de la Règle (1912), a relevé (p. 176) les nombreux passages de saint Augustin dont saint Benoît est tributaire.

(2) Nous parlons de la principale tradition de l'ascèse antique. Toute règle peut avoir eu ses exceptions.

(3) On ne songe nullement à nier ici qu'une telle pratique puisse être utile dans certains états d'âme.

componction du cœur. Dans un exposé aussi concis que le nôtre on peut s'en tenir à ces quelques traits. Cf. *infra*, section III, D.

Section II. — On vient de lire le schème de l'ascèse bénédictine, liturgie mise à part. En face de ce schème, il faut caractériser maintenant la spiritualité liturgique léguée à sa postérité par saint Benoît.

A. Nous avons eu l'occasion de citer déjà ce passage de la Règle : « *Sic stemus ad psallendum ut mens nostra concordet voci nostræ.* » La phrase n'a pas, par elle-même, dans le texte, un relief spécial : elle sert simplement à conclure le petit chapitre *de disciplina psallendi*. Mais il se trouve qu'elle condense dans une formule lapidaire toute la spiritualité des premiers chrétiens et toute celle des moines, depuis ceux de la Thébaïde jusqu'à ceux du XXe siècle. — Nous parlons toujours des moines authentiques ; des circonstances, la pression du milieu extérieur, etc., ont désauthentiqué d'une façon durable des groupements de moines.

« Sic stemus ad psallendum ut mens nostra concordet voci nostræ ». Adapter aussi adéquatement que possible nos pensées (1), nos images,

(1) Dans un récent article des *Études franciscaines* (mars 1913, p. 310), le P. UBALD d'Alençon commet, au sujet des moines noirs, une erreur, assurément involontaire, mais tellement grosse qu'il est impossible de ne pas la relever : elle intéresse *directement* la question que nous traitons actuellement.

« Chez les Bénédictins, écrit il, *il est prouvé* (sic) *qu'au moyen âge peu savaient le latin, et par suite peu comprenaient le bréviaire.* » L'assertion a une portée générale, pour le temps et pour le lieu. L'auteur pense la prouver au moyen des REGISTRES DE GRÉGOIRE IX, éd. Lucien Auvray, tome II, fasc. II (1902), col. 329, 330, n° 45 : « quia in multis monasteriis a paucis intelligitur Regula, cum legitur, præcipimus ut lectio Regule, que legitur in capitulo, propter minores statim exponatur in vulgari, etc. » Que vaut le raisonnement ?

Chacun sait que, au moyen âge, l'arbre bénédictin (les moines *noirs* sont ici seuls en cause) a fleuri et fructifié pendant un peu plus de six siècles, puis qu'il a perdu graduellement sa sève et sa santé. Au XIIIe siècle il est *en pleine décadence*. C'est alors que, par une série de bulles et enfin par ses *statuts* de 1235 et 1237 (double rédaction d'une même pensée), Grégoire IX s'efforce — sans succès d'ailleurs — de tirer les *nigri* de leur relâchement. L'éditeur des *Registres* a soin, dans une *note préliminaire* (col. 317,318) de rappeler cette situation à ceux qui pourraient l'avoir oubliée. — Ceci posé, nous dirons, très amicalement d'ailleurs, au P. Ubald d'Alençon :

Voyons : qui est-ce qui se permettrait d'envelopper plus de six siècles d'existence et de ferveur du cher et glorieux Ordre franciscain dans la réprobation qu'ont encourue les *fraticelli* ou autres enfants égarés de saint François ? Usons-en donc de même à l'égard de ces inoffensifs moines noirs. *N'écrivons pas l'histoire d'un homme d'après une consultation clinique recueillie au chevet de sa décrépitude.*

Même pour ce qui concerne les moines relâchés du XIIIe siècle, le jugement du P. Ubald d'Alençon paraît formulé en termes excessifs. Et l'on pourrait épiloguer sur le texte du Registre. Mais retournons simplement à l'époque qui s'appelle « le moyen âge bénédictin ». Voici, à ce sujet, la vérité : Il se rencontrait, dans certains monastères, un nombre, variable suivant les circonstances, de novices et de jeunes profès de chœur (nous n'avons pas à nous occuper ici des *conversi*, *laici*, ou *barbati*, qui font leur apparition dans l'Ordre, vers le XIe siècle) qui manquaient de lettres (*illiterati*) : c'étaient, par exemple, de jeunes

nos volitions, nos désirs, nos affections, nos résolutions, bref toute notre vie intérieure, conformer de plus les attitudes de notre corps, les inflexions de notre voix et, jusqu'à un certain point, l'expression même de notre physionomie aux situations, aux paroles, aux actions, aux chants, aux sentiments de la liturgie : quiconque a lu attentivement les psaumes, les péricopes évangéliques, les textes bibliques, les prières ecclésiastiques et les rubriques contenus dans les livres liturgiques, quiconque a quelque idée du symbolisme des cérémonies, doit entrevoir tout ce qu'un pareil programme a de varié, de fort et de savoureux. L'occasion serait favorable de pousser ici l'analyse psychologique, de raconter les essais du novice, les efforts de l'âme éprouvée par la distraction et la mauvaise santé, les luttes entre la spontanéité qui se révolte et la tâche qui s'impose, les tiraillements entre l'imagination qui s'attarde et l'office qui poursuit inexorablement sa marche, les joies sereines du vétéran de la piété liturgique chez lequel une liberté longuement exercée a définitivement réduit en une noble servitude le déterminisme des forces psychiques et physiques inférieures. On tirerait, nous en sommes certain, dans l'étude de ces phénomènes, un heureux parti de la théorie de James et Lange sur les émotions. Avis aux psychologues. Qu'il nous suffise de poser quelques formules : *Le vrai moine qui vit la liturgie et qui vit d'elle, a l'âme triturée et malaxée par le verbe de Dieu.* Le poing biblique pétrit la pâte humaine et en expulse les cailloux. Une image moins brutale dépeindra pourtant plus fidèlement le travail suave de la « grâce » : *l'âme humaine est soumise par celle-ci à une œuvre de lente et pénétrante assimilation.* Peu à peu, insensiblement, sous les touches de la liturgie, les cordes de cet instrument musical s'assouplissent et s'accordent, jusqu'à ce qu'elles entrent enfin en parfaite harmonie avec le texte et les sentiments sacrés.

B. D'ailleurs l'œuvre que nous venons d'esquisser se poursuit systématiquement. Cf. *supra*, ch. XIII, sect. II, § VI : *la liturgie comme méthode d'ascèse.* En se laissant emporter de moment en moment, d'heure en heure, de fête en fête, de saison en saison, par le mouvement du calendrier liturgique, l'âme communie successivement à tous les sentiments et à tous les mystères du Christ, soit dans la personne même du Christ, soit dans celle des saints. La liturgie — nous l'avons dit déjà et nous le répétons — est « *chistifiante* » : *elle stigmatise les âmes.*

Section III. — Les deux termes de la comparaison sont actuellement en présence : l'ascèse bénédictine, la spiritualité liturgique. Entre celle-ci et

gentilshommes, d'anciens hommes de guerre. On s'empressait de les instruire : et si eux-mêmes ne s'y fussent pas prêtés, c'eût été chez eux un signe d'absence de vocation. Au bout de peu de semestres ou d'années, ces moines, sans être nécessairement devenus de grands clercs, comprenaient très bien leur bréviaire.

C'est seulement dans le très haut moyen âge que certains monastères avaient compté des *illiterati* tenaces (Goths et autres barbares).

celle-là une connexion va apparaître. Nous n'oserions pas affirmer — bien qu'on puisse admettre le fait comme probable — sur le terrain de la certitude historique, que la logique de cette connexion ait été distinctement et réflexivement aperçue par saint Benoît, suivant toutes ses lignes et inflexions : il nous suffit de constater que cette logique est dans les choses telles que saint Benoît les a faites.

A. *La liturgie et le concept de l'obéissance monastique.* Cf. *supra*, ch. XV, sect. II, § II, D et E. « Et si orat psalmus, orate : et si gemit, gemite. Et si gratulatur, gaudete. Et si sperat, sperate. Et si timet, timete. » S. AUGUSTIN. *In psalm. XXX, concio 3, in init.* Migne P. L. t. XXXVII. Quels sont, nous le demandons, le seul degré, la seule qualité, la seule nuance, le seul motif de l'obéissance dont la liturgie, bien accomplie, n'exige la pratique ? Vous vous acquittez du culte ? Obéissez matériellement en prononçant tous les mots de la prière rituelle, en vous conformant à toutes les rubriques ; obéissez au doigt et à l'œil ; obéissez dans les « petites choses » ; obéissez cordialement ; obéissez combativement contre la distraction ; obéissez vigilamment par votre attention ; obéissez affectivement dans votre sensibilité ; obéissez par amour ; obéissez dans la citadelle de votre esprit, non seulement en ayant la foi, mais encore en vous cristallisant dans cette certitude intime que la prière liturgique, avec ses pitances personnelles, avec ses rations horaires, avec ses distributions quotidiennes, avec son économie annuelle, avec le cortège de ses symboles et de ses cérémonies, est — dans la mesure exacte où l'Eglise a prescrit tout cela — *ce qu'il y a de mieux à faire pour vous* dans le dessein d'honorer Dieu, parce que la liturgie est la voix de « l'Épouse » et que « l'Épouse » est toujours entendue. — On se doute que cette parfaite docilité aux règles rituelles ne va pas toujours sans abnégation.

Sans doute saint Benoît eût pu légiférer d'une façon parfaite sur l'obéissance, sans qu'il mît la liturgie à la base de la spiritualité de ses moines ; mais, du moment qu'il posait ce dernier principe, il ne pouvait pas ne pas être le docteur et le champion de la vertu.

B. L'analyse de la vie chorale prouve de même que la liturgie réclame des religieux la pratique de *l'obéissance pour autant que celle-ci est une vertu sociale.* Soumission empressée aux indications du président ou du « chantre », effort unanime pour la réalisation de l'ensemble rituel, nivellement des voix, uniformité des attitudes : telles sont les conditions indispensables de la discipline d'un chœur. Vertu sociale, *l'abnégation* l'est, elle aussi, et trouve encore à ce titre son emploi dans la prière commune : indulgence aux défauts physiques et aux infirmités du prochain, patient support mutuel, en particulier support des voix dissonantes, concessions réciproques consenties sous mille imperceptibles formes, pardon de tous les menus griefs, silence imposé à tout agacement, extermination radicale de toute irritation naissante. La Règle de saint Benoît contient l'aveu de ces petites souffrances morales du moine (ou de la moniale !) qui peuvent finir par devenir grandes parce qu'elles *s'accumulent* au

cours d'une existence *très sociale* : songeons aux leçons, parfois douloureuses, de la vie de famille, de la société conjugale, de tous ces modes d'existence collective où les associés quotidiennement se coudoient ! Il est clair que l'exercice des vertus sociales s'impose au religieux en proportion directe de la fréquence et de l'intimité de son contact avec ses frères, en proportion inverse de la faculté qu'il garderait de faire un *a parte* dans ses occupations et sa prière. Il n'y a généralement pas de querelles entre des locataires d'appartements, qui ne se rencontrent que dans l'escalier. La place même où saint Benoît, dans sa Règle, parle des « épines de scandales qui ont coutume de se produire » dans les monastères, donne à penser que c'est en grande partie du point de vue de la prière rituelle qu'il saisit la délicate nécessité des vertus susdites. — La Règle recommande encore l'effacement extérieur de la personnalité, la fuite de toute « singularité », la fidélité aux coutumes et aux exemples des « anciens ». Ici il devient manifeste que ce sont les exigences de la liturgie qui ont contribué pour une bonne part à persuader saint Benoît de l'importance de pareils préceptes. La liturgie veut en effet que *nul ne s'isole*, que nul ne se claquemure dans sa « dévotion » individuelle, que nul ne préfère son bien propre — illusoire ! — au bien de tous. Elle veut que chacun se modèle sur autrui et sache faire à l'utilité commune le sacrifice même d'un talent individuel et d'un désir en soi légitime. Sous son inspiration, la recherche de l'union et de l'uniformité entre compagnons de carrière devient pour le religieux une cause très pressante et une forme très nuancée d'ascétisme. En sorte que ceux qu'on accuse de vivre à l'état grégaire trouvent précisément dans la réalisation de leur idéal d'impersonnalité apparente l'occasion de développer les qualités de leur personnalité réelle.

C. L'obéissance, en tant que vertu sociale, est le fourrier de *la charité fraternelle*. Celle-ci, en retour, fournit à celle-là des motifs et des stimulants. L'orchestre monacal des voix et des lèvres doit être réglé ; mais c'est en vue de la symphonie des cœurs et des sentiments. La soumission à autrui, pourquoi, dans un chœur, la faut-il si prévenante et si empressée ? Pour la décence et la parfaite exécution de l'*opus Dei* sans doute ; mais aussi parce que tout bon moine doit s'évertuer à *mettre les âmes de ses frères à l'aise* dans la maison de Dieu, à dilater leur prière, à créer à leur piété une atmosphère plus limpide, plus lumineuse, et plus chaude. Voilà des pensées qui indubitablement étaient dans la logique de saint Benoît — quoique inexprimées — lorsqu'il écrivait ses deux remarquables pages sur « l'obéissance que se témoigneront mutuellement les frères » et sur « le bon zèle dont les moines seront animés ». Les moines chenus qui, le cœur jeune dans un corps vieux, chantres à l'ardeur incorrigiblement juvénile, chantent encore, chanteront jusqu'à leur dernier jour des cantiques d'hyménée, attachent un regard chargé d'affection paternelle sur les petits novices qui, venant faire auprès d'eux l'apprentissage de l'enthousiasme, mêlent leurs voix

fraîches aux voix plus mâles de leurs aînés et aux voix cassées ou chevrotantes des grands aînés déjà penchés vers la tombe. C'est l'accomplissement en commun de la prière et des rites sacrés qui est chez les moines un des principaux coefficients de la charité fraternelle. Jamais ils ne se sentent aussi unis qu'ils le sont au chœur, lorsqu'ils mêlent leurs voix, lorsque entre eux le « baiser de paix » circule de rang en rang, lorsque tous ensemble, groupés autour de leur abbé, forment un seul et même organe de la louange de Dieu.

Pour ce qui touche *la stabilité* bénédictine toutefois, la liturgie ne saurait nullement être invoquée comme *cause* déterminante de l'institution. Saint Benoît avait ses raisons pour vouloir créer en un sens très précis une « famille » cénobitique : et toute sa Règle sert d'illustration à sa pensée. La stabilité constitue cependant un état de choses éminemment favorable aux expériences collectives de la liturgie. Cf. *supra*. ch. XI. Et réciproquement la liturgie est, par le moyen de la charité fraternelle qu'elle entretient, un des liens — nous pensons qu'on pourrait dire : le principal — du groupement monastique.

D. Nous avons remarqué que saint Benoît tenait beaucoup plus à *la componction du cœur et au souvenir global des fautes* qu'à l'examen méticuleux et fréquemment renouvelé de la conscience. On retrouve ici dans son ascèse les influences de la spiritualité liturgique. *La liturgie porte à sortir de soi et à regarder Dieu* ; en face de Dieu et des perfections divines, on se « connote » soi-même et on « connote » ses propres misères ; on aperçoit ses propres ombres dans l'éblouissement de la grande lumière. Recenser fréquemment nos fautes dans le détail (cf. *supra*, Sect. I. C.) ne profite pas toujours, loin de là, à l'esprit de prière. « Il faut avouer, écrivait finement M. BOUTROUX dans la préface qu'il donnait au livre de W. JAMES, que toutes ces âmes qui s'analysent si subtilement et obstinément elles-mêmes nous paraissent bien attachées à leur moi » (p. XVIII). Le trait satirique tombait « à pic » sur la cohue de faux mystiques dont le psychologue américain a si complaisamment accueilli les témoignages ; il n'atteint en aucune manière les vrais mystiques catholiques, qui sont des âmes hautement sanctifiées. Mais, à côté des âmes sanctifiées, il y a, parmi nous, celles qui travaillent à l'être. Inexpérimentées et impulsives, l'illusion souvent leur tend ses pièges. L'examen de conscience minutieux, répété et prolongé *peut* — on voit que nous nous gardons bien de généraliser imprudemment —, plus facilement qu'on ne croit, tourner à l'ascèse musulmane et devenir un aliment de l'égotisme. Or, rien ne saurait être plus préjudiciable au pur et limpide esprit de prière que l'envahissement du « moi » dans la vie spirituelle. Quelle est l'attitude qui convient à l'homme, au moment où il désire parler à Dieu ? l'attitude du publicain de l'Evangile. C'est celle que saint Benoît recommande. Il veut *maintenir nos âmes habituellement dans la tonalité du Miserere* : l'état intérieur de David pénitent et pourtant plein de confiance dans la miséricorde divine, David recommençant indéfini-

ment dans ses psaumes le va-et-vient entre la contrition et l'amour. — Pur retentissement dans les âmes de la liturgie.

E. Le danger de *la routine* est partout redoutable dans la vie régulière. Mais où ce danger atteint-il son maximum, tant par la facilité et la fréquence des occasions que par la gravité du dommage causé ? Dans l'accomplissement du culte.

Que faut-il pour bien et fructueusement s'acquitter de la liturgie ? Il faut, de toute nécessité, se munir d'habitudes ; mais il faut gouverner ses habitudes de telle sorte qu'on *profite* de tout ce que l'accoutumance apporte d'avantages (facilité, promptitude, suavité dans l'exercice des actes intérieurs et extérieurs), et qu'on *écarte* tout ce que l'accoutumance comporte d'inconvénients (automatisme, inattention, désaffection, affadissement de l'âme). Donc, on aura des habitudes ; mais, au lieu de se laisser mener par elles, on les mènera : on les tiendra constamment sous le contrôle et dans la main de la liberté, celle-ci produisant *l'attention* et appliquant au cœur les *motifs* capables de l'affecter.

Or, on peut suivre, d'un bout à l'autre de la Règle de saint Benoît, la préoccupation qu'a le législateur monastique de combattre chez ses disciples le mal de la routine, tant par les motifs qu'il leur suggère que par l'advertance qu'il leur recommande ; et, dans un tel souci, la cause de la liturgie occupe certainement une grande place.

Sur l'article dont nous parlons, les plus grands psychologues ne paraissent pas d'ailleurs avoir encore rien inventé que les petits garçons ne sachent : pour ne pas être routinier, *il faut penser à ce qu'on fait*, « *oblivionem omnino fugere* » (Reg., c. VII). Si l'on était attentif à la miséricorde de Dieu et à son corrélatif, la misère humaine, comment prononcerait-on sans émotion un seul *Kyrie eleison* ?

F. Pour ne pas être interminable, contentons-nous d'énumérer simplement encore, sans autre effort de classification, quelques caractères ou traits que la liturgie communique à l'existence claustrale (**1**) et à la physionomie morale ou physique du moine (**2**).

1. Variété d'une existence que, de toute leur conviction, les mondains jugent monotone (1). — Plaisir du *renouveau*, à chaque année religieuse qui recommence à faire tourner sa roue : les saints sont de vieux amis qu'on est tout content de revoir, auxquels successivement on confie ses journées, et dans l'intimité desquels on se promet, grâce à un échange de bons procédés — prières d'une part, protection de l'autre — de réaliser un progrès.

Sériation des pratiques d'ascèse, suivant les temps liturgiques. Cf. chap. XIII, sect. II, § VI.

(1) Nous retrouvons cet amusant préjugé jusque chez un hagiographe qui écrit la vie d'une bénédictine. — Il y a des âmes cependant pour lesquelles l'existence claustrale est insupportablement monotone : ce sont les tièdes, les oisives, les désœuvrées ; ce sont celles qui, ayant perdu tout le reste, n'ont pas — par leur faute — trouvé Dieu.

2. a) La liturgie établit, cheville même dans l'âme du moine le sentiment habituel de la présence de Dieu : l'idée de Dieu devient *obsédante* pour qui tire profit de la récitation de l'office. Que fait donc la liturgie, notamment les psaumes, sinon parler et reparler toujours de Dieu, de ses œuvres, de ses droits, de ses bienfaits (1) ? b) La liturgie communique la joie, « *servite Domino in lætitia* » : une joie qui chante, « *cantate Domino canticum novum* ». Le moine est la cigale de Dieu, qui, après avoir chanté tout l'été, chante encore à l'hiver de sa vie : mais cigale d'une autre « variété » que celle étudiée par le fabuliste, cigale dont l'insouciance n'est pas la paresse, et qui cousine avec l'industrieuse fourmi, « *ora et labora* » c) La liturgie entretient la fraîcheur des sentiments et la jeunesse du cœur. Rien de moins parcheminé que l'intérieur d'un moine (2). On peut manier les vieux cartulaires sans contracter leur nature. Et du reste les moines sont bien autre chose que des paléographes ! d) Dans la liturgie l'âme du moine trouve une double source de poésie : poésie des mystères du Christ (ex : Noël, la Purification, etc.,) et du surnaturel ; poésie de la nature et de l'histoire interprétées à la lumière de Dieu, « *cœli enarrant gloriam Dei* », etc. C'en est assez pour expliquer dans sa racine l'essor que la liturgie donne à toutes les formes de l'art, et les goûts esthétiques qu'ont toujours montrés les moines. NEWMAN aurait vu juste s'il avait accordé à saint Benoît le don et comme le besoin caractéristique de la poésie. Il s'est mépris — par excès — en faisant de la poésie une sorte d'attribut, et d'attribut

(1) C'est le moment de relire ce passage de W. JAMES, *op. c.*, p. 26 : « Dès l'abord, (dans la religion), une grande division saute aux yeux, celle qui sépare les institutions religieuses de la religion individuelle et intime. Comme le dit M. Paul SABATIER, *d'un côté c'est la divinité, de l'autre c'est l'homme qui est au premier plan* » (c'est nous qui soulignons). A prendre le texte tel qu'il est présenté (aucune référence n'est donnée, qui permette de retrouver l'expression intégrale de la pensée de M. P. S.) et tel que James l'endosse, on y recueille un hommage admirable rendu à la liturgie, et un aveu non moins saisissant de la conception ruineuse que le protestantisme libéral et rationaliste se fait de la religion. Oui, « dans la liturgie, c'est la divinité qui *est au premier plan* » ! Ah, on ne s'en cache pas ! Mais, quelle est donc cette philosophie pragmatiste de la religion, qui met Dieu au second plan, et, pour tout dire, qui ne le considère plus que comme la pièce la plus grosse et la plus utile du « magasin d'accessoires » : les accessoires de la *Mind-cure* ? Cf. *op. c.*, p. 80 sq.

(2) Nous ne résistons pas à la tentation de citer (de mémoire lointaine) deux vers de Victor HUGO, qui nous ont toujours beaucoup réjoui : quelque part dans la *Légende des Siècles*. «... L'Eglise est le champ. Le moine est le chardon — Que l'âne de Jésus vienne donc et le broute. » Avec quelle satisfaction nous nous laisserions brouter par l'âne de Jésus, pourvu que son bon maître le lui permit ! Seulement la savoureuse métaphore du cher grand poète pèche par un point : le moine manque de lignosité, de coriacité, d'épines. Aussi ne serait-il pas pour l'âne de Jésus un mets de prédilection. Pauvre bête ! Heureusement pour elle, elle a autre chose pour se nourrir.

N. B. — Au point de vue de la critique des idées de V. Hugo, il faut ajouter que, dans le passage reproduit, il n'emploie probablement pas le mot « moine » au sens spécifique de cénobite bénédictin.

dominateur et presque exclusif du patriarche des moines et du monachisme d'Occident. Le grand cardinal a été lui-même, dans la circonstance, un peu trop poète : poète dans lequel l'idéologue peut fourvoyer le psychologue et l'historien (1). e) La pratique de la vertu de religion, la dignité des fonctions sacrées, le rythme un peu majestueux de la vie chorale, l'habitude des démarches hiératiques, confèrent au moine une certaine gravité, un peu de poids et de solennité. Le type monacal peut prêter au sourire. f) Cette gravité ne va pas sans bonhomie. g) Cette bonhomie s'accompagne de beaucoup de simplicité et d'un peu de candeur : ce n'est pas impunément, n'est-ce pas, qu'on passe tant d'heures à causer avec Dieu plutôt qu'avec les hommes. — etc.

CHAPITRE XXI. — LA LITURGIE ET LA VIE CATHOLIQUE EN GÉNÉRAL. — Le moment serait venu de synthétiser tous les résultats précédemment obtenus, tant dans l'ordre des phénomènes sociaux que dans celui des phénomènes individuels, et de composer le tableau d'ensemble de *la liturgie et la vie catholique*. Le lecteur nous dispensera de faire ici une œuvre dont il possède les éléments et qui entraînerait des redites de pensée sous des nouveautés d'expression. Nous allons nous attacher à une seule idée, celle de l'*unité* que la liturgie met dans la vie catholique, et suivre cette unité dans ses principales manifestations. — Cela déjà sera une synthèse.

A peine est il besoin de rappeler que l'unité est la loi supérieure de la vie, soit qu'il s'agisse de l'existence étroite de l'individu, soit qu'il soit traité de l'évolution de la race. Les noms seuls d'Aristote, de Thomas d'Aquin, de Kant, de Spencer et de Claude Bernard donnent à ce dogme une illustration qui dispense de commentaire.

Section I. — La liturgie et l'unité de la spiritualité catholique à travers l'histoire. — « Videte itaque, fratres, quomodo caute ambuletis..... loquentes vobismetipsis in psalmis et hymnis et canticis spiritualibus : cantantes et psallentes in cordibus vestris Domino. » *Ephes.*, V, 15, 19. « Verbum Christi habitet in vobis abundanter, in omni sapientia docentes et commonentes vosmetipsos psalmis, hymnis et canticis spiritualibus, in gratia cantantes in cordibus vestris Deo. » *Coloss.*, III, 16.

Une foule de documents historiques prouveraient que les chrétiens des premiers siècles restèrent fidèles au programme de spiritualité que saint Paul leur avait tracé en ces termes. La liturgie n'était pas seule-

(1) *Saints d'autrefois. La Mission de saint Benoît.* Newman a là des pages exquises de poésie, de fines analyses de psychologie, d'éloquents tableaux d'histoire. Mais sa connaissance du caractère de saint Benoît est inexacte, sa philosophie de l'histoire trop sommaire, ses généralisations trop systématiques En embellissant son modèle, il introduit dans le portrait un peu de caricature. — Cf. également, dans les mêmes notes : *Sermons preached on various occasions,* Sermon XII, part. II.

ment leur prière, mais elle était les pensées de leur intelligence, les affections de leur cœur, la monnaie de leur commerce, la conversation de leur vie privée. Dom CABROL, *Prière antique* ; et *l'Idéal monastique*, etc. La liturgie est notre continuité pratique avec eux.

D'autre part, chacun sait que la vie — nous en laissons actuellement de côté le concept métaphysique — n'est pas immobilité, qu'amour de l'antiquité ne signifie pas archaïsme. La vie est susceptible d'éprouver et doit même subir des adaptations secondaires — parfois très profondes — suivant les circonstances de temps, de lieu, de milieu, pourvu que, au cours d'une telle évolution, elle ne dévie pas de sa ligne. *Des adaptations, mais pas de déviations ; des assouplissements, mais pas de mise au rancart* : c'est dans ces formules qu'on eût souhaité voir canalisées les modifications apportées par les siècles à la spiritualité des premiers âges chrétiens, les âges héroïques.

Section II. — La liturgie et l'unité de la spiritualité catholique à travers les rangs sociaux et les classes d'âmes. — Tout le monde tombe d'accord que, pour les enfants et les simples, pour les jeunes gens qui ne ressentent pas le besoin d'une vie intérieure, et pour les chrétiens sans loisirs et sans ferveur, une assistance appliquée — dans la mesure où l'application peut être obtenue ! — aux offices liturgiques d'obligation ou parfois de surérogation, est la meilleure et la plus pratique des occasions d'expérience religieuse. A ces chrétiens, incapables de se livrer à l'oraison mentale, la liturgie crée une atmosphère, donne une impulsion, fournit un soutien, parle un langage accessible. — Cf. toutefois chap. XII, sect. II, § II. *La préparation du milieu.*

Mais nous avons prouvé que la spiritualité liturgique vaut aussi pour les pieux, les dévots, les recueillis, les cultivés, les studieux, les attentifs, les affectueux, — qu'elle vaut supérieurement pour les mystiques.

Il reste donc que, parmi les différentes formes de spiritualité connues, la liturgie est la seule qui soit apte à réaliser l'unité et, dans une certaine mesure, l'homogénéité sociale du catholicisme. Elle est la seule *échelle de spiritualité* sur laquelle toute âme est assurée de trouver — moyennant éducation et bonne volonté — *l'échelon* qui lui convient.

Section III. — La liturgie et l'unité de la spiritualité catholique à travers l'âge et le sexe. — Combien différentes les exigences intellectuelles, les demandes du cœur et les ambitions de l'imagination et de la sensibilité chez l'homme, et chez la femme, chez le jeune homme et chez la jeune fille, chez l'enfant et chez l'adulte ! La religion d'un professeur au Collège de France n'est pas tout à fait la même — il s'en faut d'une nuance — que celle d'une pensionnaire du Sacré-Cœur. Aux yeux de beaucoup d'hommes, être dévot est mal porté : c'est une sorte de déchéance sexuelle. Combien de jeunes gens, arrivés à l'âge où le coq s'éveille dans le poulet, prononcent avec dédain : « C'est bon pour les femmes ! »

Il n'est aucun manuel de dévotion qui vous convienne à tous. L'*Imitation* même est, pour les uns, trop austère et monacale, pour les autres, trop affective et trop peu conseillère d'action. A vous tous la liturgie donne rendez-vous. Le missel : trésor d'intellectualité pour les intellectuels ; trésor de résolutions pour les virils ; trésor d'émotions pour les tendres. Évidemment, à l'usage de beaucoup d'âmes, il faut de ce livre un commentaire qui l'amplifie et qui l'explique. Ce commentaire existe, sous une forme qui, assurément, n'est pas la seule possible, et qui comme toutes les choses humaines, peut être améliorée, mais qui pourtant a déjà procuré et procure chaque jour à un nombre immense de lecteurs de savoureuses expériences : nous avons nommé l'*Année liturgique* de l'abbé de Solesmes. — Il y a d'autres bons ouvrages de piété liturgique.

Section IV. — La liturgie et l'unité logique de la vie chrétienne. — Intelligence, volonté, action ; dogme, morale, ascèse. Telles sont les trinités qu'il faut réduire à l'un dans la vie humaine : faute de quoi l'homme souffre ; car, pour pragmatiste et empiriste qu'il se leurre d'être, il reste un « animal logique ». Précisément, la liturgie incorpore le dogme à la morale, l'histoire au raisonnement, — et le dogme, le raisonnement, la morale et l'histoire à la conduite. En particulier, elle explique, par une leçon de choses, la cohérence de la morale naturelle, dont la raison porte en soi la règle prochaine, et des commandements positifs qui paraissent envahir l'âme du dehors. Pourquoi les temps des « noces closes » ? Pourquoi le jeûne du carême et la prescription d' « affliger nos âmes » à date fixe ? Socrate connaissait bien l'utilité de l'ἐγκράτεια ; mais il ne la subordonnait pas aux lunaisons (1). A quoi bon tout cet arbitraire ? Arbitraire ? Laissez-vous guider par la liturgie à travers les sentiers mystiques de l'Avent et de la sainte quarantaine, cheminez avec elle de Noël à Pâques : et vous comprendrez.

Section V. — La liturgie et l'unité de la vie spirituelle dans l'individu. — Qu'arrive-t-il à beaucoup d'hommes d'église, pour lesquels les ressources spirituelles de la liturgie sont inexistantes, *verbum absconditum* ? Ils cherchent leur pitance « surnaturelle » dans des livres

(1) Ce par quoi nous ne voulons nullement dire que les païens ne connaissaient pas — et en très grand nombre — des observances astreignantes, imposées par le calendrier religieux. Athènes et Rome avaient des fêtes des morts, des repas liturgiques, etc. Du 13 au 21 février, Rome solennisait, avec une piété douce, les *feralia*. Toutes les affaires vaquaient alors. On s'abstenait même de contracter mariage et l'on portait des offrandes sur les tombes. Enfin, détail vraiment touchant, le 22 février, était célébrée la *caristia* ou *cara cognatio*, fête de famille destinée à resserrer l'affection entre les vivants, au lendemain de l'accomplissement des devoirs de piété envers les morts. — Mais que ces aimables particularités ne nous donnent pas le change. Dans la majorité des cas, les prescriptions rituelles du paganisme étaient injustifiables en raison (même abstraction faite de l'irrationnalité du polythéisme, etc.) et inadmissibles — pour ne rien dire de plus ! — en morale. La morale naturelle et la pseudo-morale rituelle étaient sur des plans différents, quoique non sans relations entre elles.

de méditation où tout, méthode et sujet — préparé d'avance jusque dans le détail — est étranger à la liturgie (1). Puis, ils ouvrent leur bréviaire et accomplissent canoniquement et canonialement leur *pensum* (2) cultuel, au galop de leurs lèvres. Dans leur vie spirituelle, il y a fissure, hétérogénéité, *dualisme* — et, par conséquent, malaise de l'âme. Cf. D. I. RYELANDT, *Bréviaire et Méditation*, *in Semaine liturgique de Maredsous, 1912*. Que, revenant à la spiritualité liturgique, ils reconquièrent leur propre unité.

Section VI. — La liturgie et l'unité de coalition des forces psychiques et physiques dans l'individu. — On a précédemment montré comment la liturgie réalise suavement dans l'individu l'unité des efforts vitaux, par la manière dont elle capte, utilise, coordonne et concentre toutes ses activités. Cf. *supra*, chap. XIII, section II et III.

Section VII. — La liturgie et l'unité de conciliation de l'individuel et du social dans la religion. — Aspirations de la piété privée, et besoins du culte collectif : c'est à montrer leur rencontre, leur conflit trop fréquent quoique accidentel, et les conditions de leur alliance normale, que nous avons, en somme, consacré le plus d'efforts au cours de ce travail. Là allaient, à travers la multiplicité des problèmes soulevés, nos principales préoccupations (3).

(1) Nous parlons d'un cas très fréquent, mais pas universel.

(2) *Pensum servitutis*. Saint Benoît avait donné un très beau sens à cette expression qui désignait, sous sa plume, l'office choral. Aujourd'hui, on ne peut plus guère l'élever au-dessus de sa signification collégienne.

(3) Comment ne pas être frappé du fait suivant ? Beaucoup d'esprits *très distingués* de notre temps — la franchise de nos éloges autorisera celle de nos critiques — opposent le *social* à l'*individuel* comme Ormazd à Ahriman. On a pu apercevoir l'aveu implicite de cette mentalité dans une citation que nous avons apportée et qui avait trait à l'évolution de la piété dans l'Église (nous préférons ne pas donner la référence, afin de maintenir la discussion au-dessus de toute question de personne). Or, disons-le nettement, pour apprécier cette manière de concevoir les choses, il faut recourir au mot que M. Bourdeau adressait à M. Durkheim : c'est une manière « primaire ».

Que l'individuel et le social forment *thèse* et *antithèse*, nous en convenons, certes ! Mais la thèse et l'antithèse se concilient dans la *synthèse* : et, pour ce qui concerne la spiritualité catholique, la synthèse du social et de l'individuel a régné magnifiquement durant les XII/XIII premiers siècles de l'Église. D'ailleurs, franchissons la terminologie de HEGEL et remontons aux sources helléniques auxquelles il a puisé. Nous avons rappelé déjà (*supra*, p. 706, note 1), à l'occasion de l'alliance réalisée au moyen âge entre la religion *intérieure* et la religion *extérieure* (croisades, etc.), le rythme ternaire familier aux écoles néo-platoniciennes. Nous retrouvons actuellement un cas analogue de *réconciliation* à opérer entre des contraires. Recourons à la même théorie de PLOTIN, certainement l'une des plus caractéristiques et des plus générales de son système : celle de la conversion, ἐπιστροφή.

Qu'il s'agisse de l'émanation du νοῦς hors (il n'y a pas exode proprement dit) du ἕν, ou de l'émanation de la ψυχή hors (même réserve) du νοῦς, nous voyons toujours le grand idéaliste alexandrin poser un πρῶτον ; puis, de ce πρῶτον, faire sortir un γενόμενον ; vouloir enfin que ce γενόμενον atteigne sa perfection

Souhaitons que, en cette matière, les malentendus invétérés se dissipent et que ceux qui en souffraient dépouillent un état d'esprit qui, il faut l'avouer, n'est pas sans parenté avec la mentalité du protestantisme et des hérésies pré-protestantes (1).

Veut-on du reste comprendre à fond le secret que possède la spiritualité liturgique de réaliser l'harmonie entre des inclinations opposées et de substituer, à leur endroit, une coopération féconde à une rivalité funeste ? Il suffit de se rappeler que la liturgie a *la mission de continuer le Christ*, réellement et symboliquement, littéralement et mystiquement, cf. *infra*, p. 799 sq. Or, *le Christ a aiguisé à la fois dans les âmes le sens de la destinée individuelle et celui de la solidarité* ; il a révélé à l'homme (2) les ferveurs de la vie intérieure, et pourtant il a ardemment stimulé en lui les tendances à l'action religieuse collective : *fecit utraque unum.*

Résoudre des antinomies, réconcilier des contraires, exciter des forces spirituelles et morales qui semblaient nées pour se combattre et qu'il transforme en alliées, n'est-ce pas d'ailleurs là un des caractères les plus frappants de la vocation du Christ, un des aspects les plus transcendants de son œuvre, une des réalisations les plus bienfaisantes de son passage dans l'humanité ? Pour s'en rendre compte, point n'est besoin de haute théologie : le texte de l'Évangile, la tradition catholique et l'histoire parlent un langage qui ne souffre pas deux interprétations. Dans le Christ et dans le catholicisme fraternisent l'*universalisme* et le *patrio-*

en se retournant vers son principe et en le contemplant : τὸ δὲ γενόμενον εἰς αὐτὸ ἐπεστράφη καὶ ἐπληρώθη. *Enn.* V. Lib. II, nº 1, éd. F. Didot, p. 308, 10-11. ἑώρα πρὸς αὐτὸ. *Enn.* V. Lib. I, nº 7, p. 303, 33-34 ; et *passim.*

Cette théorie de l'émanation — que, certes, nous ne défendons pas en métaphysique ! — jette, à notre avis, une remarquable lumière sur le phénomène psycho-sociologique de la naissance, de la rencontre et de l'alliance normale de la piété privée et du culte collectif. La religion individuelle représente le *fait primitif* : πρῶτον, ἕν, ἕνωσις (contre M. Durkheim). Mais aussitôt, parce que l'homme est essentiellement sociable, apparaît chez lui le besoin de la prière en commun : γενόμενον, πρόοδος. Cependant, suivant le cours régulier des choses, l'homme qui prend part au culte public, loin de se détacher des pensées et des sentiments fondamentaux de la religion individuelle (adoration, amour de Dieu, humilité personnelle, etc.), « ramène » ses yeux sur ces pensées et ces sentiments, et, en quelque sorte, « s'en remplit » : τὸ δὲ γενόμενον εἰς αὐτὸ ἐπεστράφη καὶ ἐπληρώθη. Ἑώρα πρὸς αὐτὸ.

C'est au phénomène religieux que nous devions, naturellement, faire une application plus étudiée du beau rythme ternaire néo-platonicien. Mais le lecteur apercevra de lui-même que le même rythme préside à plusieurs des phénomènes de synthèse que nous allons énumérer dans notre texte, à la fin du présent chapitre.

(1) Cf. *Introduction*, p. 695 sq.

(2) Ceci est entièrement vrai pour les païens et les juifs dégénérés de l'époque des pharisiens, mais non pour les justes des anciennes générations d'Israël. Ceux-ci avaient eu une piété très profonde.

tisme, de sorte que le chrétien est humanitaire sans cosmopolitisme et dévoué à son pays sans exclusivisme national ; le *respect de la vie humaine* et la *promptitude allègre à en faire le sacrifice* ; la *passion de soulager la souffrance* et la *tranquille audace à en prêcher l'amour* ; la *spéculation* et la *pratique*, de sorte qu'on est théoricien sans déprécier l'action et praticien sans déchoir au pragmatisme ; un *rationalisme sans incroyance* et une *foi sans fidéisme* ; le *monisme transcendant de la cause première* et le *pluralisme efficace des causes secondes* ; la *gratuité* absolue *de la justification* et la *nécessité des œuvres* ; l'*extrinsécisme catégorique de la Révélation* et la *complicité intrinsèque de l'âme humaine* avec les choses révélées. On pourrait certainement prolonger la liste de ces attelages à deux, dont l'un tirait d'abord à hue et l'autre à dia, et dont l'un et l'autre ensuite tirent d'accord. — Nous voilà, en vérité, hors des limites de la question liturgique. Mais peut-être n'était-il pas inutile de rappeler quelques-uns des traits de ce vaste **ordre chrétien** dans lequel la liturgie vient s'intégrer.

CHAPITRE XXII. — LES ABUS AUXQUELS LA LITURGIE ET LA SPIRITUALITÉ LITURGIQUE SONT EXPOSÉS. — Les maux dont nous nous inquiétons ici sont ceux qui concernent spécifiquement la liturgie ou du moins la menacent spécialement : point n'est donc besoin de parler d'ignorance, etc. Nous ne ferons d'ailleurs que mettre en ordre quelques titres.

Section I. — La routine rituelle, et la récitation et gesticulation machinales. — Cf. *supra*, chap. XX, sect. III, E.

Section II. — Les raffinements puérils sur la législation rituelle. — Cette manie n'est pas innocente. La fameuse « discrétion » que saint GRÉGOIRE vante dans la Règle de saint Benoît est une garantie contre des tentations de cette espèce.

Section III. — Les scrupules rituels. — Le mal du scrupule, hélas ! n'est pas spécial au domaine des devoirs cultuels, mais peut y exercer de singuliers ravages.

Section IV. — Les raffinements puérils sur le symbolisme rituel. Et, à l'opposé : **le rationalisme desséchant et obtus** qui vide la liturgie de son contenu spirituel et la découronne de sa poésie.

Section V. — Le formalisme. — : qu'on a vu aller jusqu'au pharisaïsme. Mais ce dernier état d'âme tient à des causes morales qui ne sont pas imputables, même par accident, à la liturgie.

Section VI. — La superstition rituelle. — On remarquera que la législation rituelle et l'intelligence des rites sont des préservatifs souverains contre ce danger.

Section VII. — Le dilettantisme cultuel. Cet abus, que nous nommons en dernier lieu, est celui contre lequel la liturgie doit se garder

plus particulièrement à notre époque. D'une façon générale, le mal du dilettantisme religieux, sous toutes ses formes, dogme, morale et culte, menace inévitablement une société vieillie, dans laquelle se produit un réveil du sentiment religieux. Les âmes fatiguées du matérialisme ou du scepticisme se retournent vers les choses divines. Mais elles apportent dans leurs nouvelles « expériences » les tares de l'esprit et du cœur. Elles ne prennent de la foi que la vague séduction du mystère, de la morale qu'une sympathie inefficace pour le bien et pour l'harmonie intérieure de la conscience, du culte que le goût pour un symbolisme délicat et pour des émotions esthétiques.

Ce dilettantisme religieux (mysticisme sensuel, rêveries sentimentales) a été le mal du romantisme. Il peut être aussi le nôtre.

TROISIÈME PARTIE. — RAISONS THÉOLOGIQUES

La logique oblige à ouvrir, à propos de la liturgie, une échappée sur les régions que la phénoménologie religieuse n'a pas à explorer, et que la *Revue de Philosophie*, respectueuse de son « objet formel », s'abstient d'aborder.

Il faudrait ici reprendre, du point de vue ontologique, bon nombre des articles du programme que nous venons de parcourir : et l'ontologie, combinée avec la psychologie, conduirait à la théologie. A vrai dire, nous avons assez fréquemment, dans les pages qui précèdent, effleuré les questions qui eussent dû être réservées pour cette **troisième partie** : péché contre la méthode, commis sciemment, mais qu'on excusera en songeant que, dans notre pensée, cette troisième partie ne devait pas être rédigée.

Les vérités théologiques sur lesquelles une théorie de la liturgie prend appui peuvent être réparties en deux classes.

A. Vérités générales concernant l'objet de la religion révélée (mystères) et la psychologie individuelle du croyant (grâce, dons de l'Esprit-Saint, charismes mystiques.)

B. Vérités qui touchent spécialement la sociologie religieuse et le culte, dans l'ordre surnaturel. Parmi celles-ci, au premier rang, le dogme de l'unité chrétienne : l'Église, corps mystique du Christ, ayant le Christ pour chef, pour grand prêtre et pour hostie. Par voie de conséquence, toute la liturgie — même abstraction faite du mode d'action privilégié des sacrements — est *un vaste sacramental*. Les mystères du Christ qu'elle célèbre *opèrent* comme causes morales dans les âmes chrétiennes. L'efficacité de cette opération se proportionne, en chaque fidèle, à la vivacité de la foi : elle peut varier du zéro à l'immense.

CHAPITRE XIII (PARTIELLEMENT DÉVELOPPÉ)

LA LITURGIE COMME SOURCE ET CAUSE DE VIE RELIGIEUSE

Dans la liturgie, il y a *de la vérité,* et elle fait vivre notre intelligence ; il y a *un pouvoir de moralisation*, et elle contribue à l'éducation de notre volonté ; il y a *des biens* précieux, des objets et des motifs d'amour, et elle alimente d'une façon très riche nos besoins d'affection ; il y a à profusion *de la beauté*, et elle se sert des arts pour conduire les âmes à l'idéal évangélique ; il y a *une haute sagesse pratique*, et, grâce à ce don, elle devient la modératrice de notre piété ; il y a enfin, une admirable *méthode d'ascèse*, et elle trace aux chrétiens l'itinéraire annuel de leur rénovation morale et spirituelle. Ce sont là autant de points de vue qui retiendront successivement notre attention.

Mais une coordination entre des effets aussi divers suppose une unité dans le principe d'où ces effets sont dérivés. C'est cette unité féconde de la liturgie que nous devons d'abord rechercher. Nous en trouverons le secret dans *la mission* dont elle est investie (1).

(1) Le lecteur voudra bien se souvenir que nous lui présentons actuellement une partie d'un ensemble et non un article indépendant. Notre attitude d'esprit et même nos expressions seront donc — et devront être — *en retard* sur les idées et les situations logiques admises dans les chapitres du *sommaire*, portant un numéro d'ordre supérieur à XIII. Nous parlerons au futur (logique) de notre passé (matériel).

L'ordre suivant lequel vont être rangées ici les questions ne reproduit pas exactement celui inscrit dans le *sommaire*, au chap. XIII. C'est que, n'ayant pas la place de faire des développements complets, nous sommes obligé de sacrifier partiellement la logique à des conditions d' « arrimage » matériel. Qui plus est, nous omettrons entièrement tout ce qui touche la section III du chapitre, et les deux paragraphes de la section II relatifs à : *la liturgie comme aliment de la vie affective ; la liturgie comme méthode d'ascèse*. Sur ces sujets, cf. les indications données au *sommaire*. — En revanche, nous adjoindrons au paragraphe relatif à l'esthétique des considérations qui ressortiraient logiquement au chap. XV ; mais nous ne le ferons pas sans signaler en temps opportun cette intrusion.

De tout cela il appert que l'importance *formelle* des différents aspects de la liturgie ne doit pas être mesurée d'après le *nombre de pages* accordé ici aux différents paragraphes. La question de *la liturgie et l'esthétique* (§ IV) est la seule qui sera présentement traitée (bien que très incomplètement encore) avec quelque ampleur.

Au reste, c'est l'ensemble de notre *sommaire* qu'il faut parcourir, si l'on veut se rendre compte de *ce qu'est la liturgie*.

Section I. — La mission essentielle de la liturgie.

Pourquoi le dissimuler ? Ce n'est pas sans de grandes hésitations que nous nous sommes décidé à traiter ici la question annoncée par le titre de cette section. N'irait-on pas, avec toutes les apparences du bon droit, nous reprocher de faire indûment de la théologie sous couleur d'exposer les prémisses d'un certain type d'expérience religieuse ? Nous avons pourtant opté pour l'affirmative à cause des raisons suivantes : Quiconque n'a aucune idée de ce que nous allons dire touchant la mission de la liturgie n'a non plus aucune notion de ce que *peut* la liturgie pour alimenter la vie intérieure. Tout catholique qui croit *un peu* à la thèse que nous développerons éprouve *un peu* ce pouvoir. Celui qui y donne un *plein* assentiment est en état d'obtenir la *pleine* expérience de cette bienfaisance.

Or, à quoi est destiné, en somme, le travail auquel actuellement nous nous appliquons, sinon à faire connaître les conditions psychologiques desquelles dépend l'expérience catholique en matière de liturgie ? — D'ailleurs, ce qui serait, au jugement de certains lecteurs, pure illusion dogmatique devrait encore rester valable à leurs yeux comme document d'âme.

Si, des explications que nous fournirons, la théologie ne peut pas être exclue, elle sera du moins réduite à des termes que la vulgarisation a rendus familiers à tous les esprits tant soit peu curieux de comprendre la vie intérieure du catholicisme.

La mission que la liturgie possède aux yeux du croyant peut se résumer en ces mots : « La liturgie, en même temps qu'elle invoque Jésus, est chargée de *continuer à la fois réellement et mystiquement sa présence, son action et sa parole parmi les hommes* (1). »

Avant de commenter cette formule, il est nécessaire de rappe-

(1) Quelqu'un objectera peut-être que, par toutes ses institutions, l'Église se donne pour la continuatrice de son fondateur. D'accord : mais il est clair que, pour ce qui est de *continuer Jésus*, on ne saurait établir de comparaison entre la liturgie, d'une part, et, de l'autre, l'administration ecclésiastique, les Congrégations romaines, les tribunaux, etc.

ler ici un article de foi — un postulat, diront certains esprits (1) — qui sert de base à toute la vie religieuse issue d'un christianisme tant soit peu orthodoxe et qui lui donne son indispensable coloration. Cette proposition, dont le petit catholique s'est pénétré dès l'éclosion de sa raison, c'est que l'Homme crucifié jadis sur le Calvaire est vivant et qu'il communique avec les âmes. Si l'on négligeait cette donnée fondamentale de la croyance, aucune des expériences spirituelles et morales de la vie catholique ne serait intelligible : aucune dans l'ordre de la valeur, depuis celles des aristocrates de la sainteté jusqu'à celles des plébéiens de la piété commune ; aucune dans l'ordre du développement de l'individu, depuis les premiers sentiments qui s'éveillent dans le cœur de l'enfant jusqu'à ceux qui s'éteignent dans celui du moribond ; aucune dans l'ordre de l'évolution historique, depuis les apostrophes enflammées lancées par saint Paul au Sauveur qui l'a prosterné sur le chemin de Damas, jusqu'au cri de chaste et ardente tendresse que jette à son fiancé divin Thérèse, la petite Carmélite de Lisieux : « Jésus, je t'aime ! »

Ce préliminaire étant acquis, nous trouvons tout naturellement dans la tripartition de la matière liturgique, le cadre de notre exposition. Il existe une liturgie sacramentelle : or, chacun sait que le Christ est regardé comme la cause efficiente principale des sacrements ; ceux-ci « figurent et réalisent l'action perpétuelle du Christ dans l'Église (2) ». Il existe une liturgie sacrificielle : or, le Christ est, au sentiment de l'orthodoxie, le Prêtre principal et la Victime mystique du sacrifice. Le catholique est donc convaincu que, s'il s'est mis dans les conditions morales requises, il expérimente, à l'occasion de tous ces rites, l'action du Christ, ou entre même en contact avec sa personne. Au sujet de la liturgie épénique nos explications ne peuvent pas être aussi sommaires. Celle-ci est étroitement unie et subor-

(1) Personne ne se méprendra sur la portée de cette réserve et de quelques autres expressions de même caractère, semées le long de ces pages. Témoigner son respect pour l'état d'âme des hommes étrangers à notre foi, ce n'est en aucune manière infirmer la valeur objective des croyances catholiques.

(2) Alfred LOISY, *op. c.* p. 218. Nous sommes heureux de recourir une fois de plus aux paroles que prononçait M. Loisy, quand il était encore sur beaucoup de points un écho de la tradition.

donnée à la liturgie sacrificielle. Si l'on veut parfaitement caractériser le rôle que ces deux facteurs cultuels jouent devant la conscience catholique, grâce à leur alliance, il faut, non pas *transformer*, mais *développer* la formule précédemment posée : « *La liturgie épénique, appuyée sur la liturgie sacrificielle*, dirons-nous, *reproduit mystiquement chaque année sur la terre, grâce au cycle des fêtes, les phases de la vie de Jésus* ; *elle continue littéralement et mystiquement la prière et la catéchèse de Jésus*, ainsi que celles des auteurs inspirés de l'Ancien et du Nouveau Testament, prophètes et apôtres, qui figuraient ou annonçaient Jésus. » C'est de cette *formule développée* que nous allons poursuivre la démonstration.

Au point de vue formel de la prière, les morceaux littéraires qui figurent dans la liturgie se répartissent manifestement en deux classes. Dans la première on comptera ceux qui, ayant été composés pour l'invocation ou la louange, appartiennent intrinsèquement au culte divin : parmi ceux-ci, les psaumes sont de beaucoup les plus importants. La seconde est formée de tous les textes qui, par leur nature, se rangent dans l'ordre de l'exposition descriptive ou doctrinale : telles les lectures tirées des livres historiques, didactiques et prophétiques de l'Ancien Testament, la généalogie du Christ, les discours, les paraboles, le récit de la Passion, etc., dans l'Évangile, les passages didactiques et moraux des Épîtres (1). Ces morceaux ne sont pas par eux-mêmes des prières, mais ils deviennent virtuellement des prières dans la liturgie, par finalité extrinsèque, grâce à l'emploi qui en est fait. Établissons que dans les pièces littéraires de l'une et de l'autre de ces classes se vérifient les caractères que nous avons attribués à la mission de la liturgie.

Les lèvres de Jésus ont récité les psaumes (2), et elles l'ont fait de telle manière que manifestement son âme prenait pos-

(1) On passe ici volontairement sous silence les éléments secondaires de la liturgie : commentaires des textes sacrés, légendes des saints. Visiblement, ils se rattachent aux éléments principaux.

(2) Le récit de la Passion (Matt. XXVII, 46 ; Marc XV, 34 ; Luc, XXIII, 46) nous a conservé deux versets (Ps. XXI, 2 et XXX, 6) qu'on entendit le Christ prononcer à haute voix sur la croix. Il est extrêmement probable que, dans cette circonstance, le reste de ces psaumes a été récité par lui à voix basse ; et il est quasi certain que le psautier lui fournissait le langage ordinaire de sa prière.

session de la poésie sacrée comme de son bien propre. Lui-même a affirmé que dans ces chants c'est de sa propre personne qu'il est question (1) : les psaumes messianiques d'ailleurs, quoi qu'on en ait, n'admettraient pas d'autre interprétation sensée. Enfin, la tradition catholique a universellement et perpétuellement proclamé que le premier et principal objet des psaumes est le Christ et non le roi David (2), et leur premier et principal auteur l'Esprit-Saint qui découvre au psalmiste les secrets de l'avenir et du mystère, et crée en lui des états d'âme chargés de préfigurer les états d'âme futurs du Christ : non pas seulement du Christ comme individu, mais encore du Christ comme chef de l'humanité, s'identifiant moralement avec toute la race d'Adam, s'émouvant en son cœur de tous les périls, de tous les combats, de toutes les chutes, de tous les repentirs, de tous les espoirs des hommes, murmurant à son Père, en même temps que sa propre prière, la prière suprême et universelle de l'humanité (3). Telle est la thèse — l'hypothèse si l'on veut — qu'il faut accepter comme un principe psychologique indiscutable des expériences religieuses du catholicisme.

C'est en des termes analogues qu'il convient de parler de la seconde classe des morceaux littéraires qui trouvent place dans la liturgie.

Le catéchisme nous redira d'abord que, aux yeux du chrétien, les soixante-treize livres qui composent la Bible, si distants par la date et si disparates par le tempérament des auteurs et la nature des sujets traités, trouvent leur unité dans la pensée de la Rédemption du genre humain par le Christ. Ils dessinent le plan suivant lequel se prépare, s'exécute et se consomme cette œuvre de salut. Les prophètes gravissent, degré par degré, l'une des pentes de la montagne ; les apôtres descendent sur l'autre versant : sur la ligne de faîte se tient Jésus, dont la per-

(1) Luc, XXIV, 44.

(2) Le nom de David symbolise ici les différents auteurs des psaumes.

(3) « Commendamus sæpius... Dominum nostrum Jesum Christum plerumque loqui ex se, id est ex persona sua, quod est caput nostrum ; plerumque ex persona corporis sui, quod sumus nos et Ecclesia ejus ; sed ita *quasi ex unius hominis ore sonare verba, ut intelligamus caput et corpus in unitate integritatis consistere* nec separari ab invicem, etc. » S. AUG. *In psalm.* XL, et *passim*. C'est nous qui soulignons.

sonne et la doctrine forment le centre et la raison d'être des deux Testaments.

La façon dont ces livres sacrés seront mis en œuvre dans le culte accroîtra singulièrement le relief de la personne de Jésus et donnera à la liturgie une unité organique, bien supérieure à l'unité de vague coordination que possède la compilation biblique.

La liturgie fait d'abord un choix dans la documentation trop abondante de la Bible, élaguant les parties qui ont un rapport lointain, retenant avec prédilection et employant avec insistance celles qui ont un rapport intime avec le Christ. Puis la liturgie de la louange se subordonne, comme nous l'avons observé, à la liturgie du sacrifice. Non seulement l'action de la messe domine absolument le culte journalier par son excellence, mais encore tous les éléments de ce culte dépendent étroitement de la messe, soit qu'ils y préparent, soit qu'ils lui fassent cortège, soit qu'ils en forment le rayonnement (1). Or, on ne saurait oublier que, pour la foi catholique, la messe, c'est Jésus-Christ, Prêtre et Victime. Au cours de cette messe elle-même, la page d'Évangile qu'on chante en grande pompe prête par anticipation une voix à la Présence Réelle. Le sens catholique de tous les temps a clairement aperçu et pieusement vénéré l'intime connexion qui existe entre la parole de vie et le sacrement eucharistique. Les honneurs de l'encensement rendus au volume même des évangiles, l'habitude qu'ont les chrétiens de se tourner vers lui au moment de la lecture, le baiser que le prêtre donne au texte, ajoutent encore à cette impression qu'on assiste à une évocation mystique du Christ. Celui-ci est le maître de la liturgie quotidienne. Regardons-le maintenant prendre possession, grâce au cycle des fêtes, de toute l'année catholique (2).

(1) Une étude comparée, tant soit peu attentive, de la messe et du bréviaire, une analyse des cérémonies et des rapports symboliques de notre liturgie avec celle de l'Ancien Testament, prouvent cette thèse jusqu'à l'évidence. D'ailleurs, la théologie du sacrifice, l'histoire des origines des rites chrétiens et la science comparée des religions sont d'accord pour démontrer le caractère dominateur et générateur du sacrifice, par rapport aux autres parties du culte. Cf. *sommaire* c. II, sect. II et c. VI.

(2) Cette question sera reprise un peu moins sommairement à propos de l'esthétique dans la liturgie. Le point de vue, il est vrai, ne sera plus le même ; mais nous devons avant tout éviter les redites.

Dans son dessin général, la Bible tout entière est une chronologie qui permet de saisir l'ordre suivant lequel s'exécute le plan divin de la Rédemption. Au point culminant de cette chronologie à larges mailles qui embrasse, historiquement ou prophétiquement, le cours universel des choses, en surgit une autre à mailles serrées qui se restreint à l'existence terrestre du Rédempteur. Entre l'une et l'autre règnent les harmonies de la prédestination, les faits les plus suggestifs consignés dans l'Ancien Testament étant les gages et les figures des réalités de l'Évangile. C'est précisément en fonction de ces deux chronologies, prises dans leurs relations mutuelles, que s'organise l'année liturgique. Celle-ci en effet s'efforce de reproduire, grâce à l'enchaînement de ses fêtes, la carrière terrestre de Jésus. Elle opère cette reconstitution aux lumières combinées de la prophétie et de l'histoire, en mettant systématiquement en rapport les textes de l'Ancienne Loi et ceux de la Nouvelle. La première moitié de l'année religieuse, celle dans laquelle vraiment se condense la série des mystères, sert à *parcourir en raccourci, mais selon la succession des temps, toutes les phases de la vie de Jésus.* Dans la seconde, qui commence fictivement après que Jésus a terminé sa carrière et qui symbolise par conséquent la vie même de l'Église, la liturgie continue naturellement à attacher son regard sur l'Homme-Dieu ; mais, s'affranchissant désormais de l'ordre historique des événements, elle compose librement, avec des pages d'Évangile, *une galerie d'épisodes sacrés qui invite les chrétiens à contempler, sous les aspects les plus variés, le visage de leur divin modèle* et à se pénétrer de ses enseignements et de ses exemples. Il serait aisé de ramener le culte des saints dans l'économie religieuse ainsi esquissée (1).

(1) Il s'est produit plusieurs fois, le long de l'histoire, des oscillations dans le calendrier ecclésiastique, quant à la proportion à établir entre le culte des saints et la solennisation des mystères du Christ (y compris ceux de la Vierge). Il est de toute évidence que celle-ci fournit la substance de la liturgie, tandis que celui-là n'est que la frange — frange très chère et très étincelante — de son vêtement. L'instinct populaire tend toujours à multiplier à l'excès les fêtes des saints et, qui pis est, à oublier que chacune d'elles n'est qu'un transparent posé devant l'unique mystère, celui de Jésus. L'autorité ecclésiastique est obligée de réagir périodiquement contre ces inclinations. La récente réforme du bréviaire a de nouveau manifesté ce rôle du magistère.

Mais ce n'est pas seulement par des lectures, par des rites, par des symboles et par la disposition du calendrier des fêtes que l'Église fait de ses enfants les perpétuels *contemporains du Christ*. Spontanément, l'art dramatique naît de la liturgie et met au service de celle-ci son pouvoir de *réaliser* indéfiniment à nouveau l'histoire. Le sanctuaire devient une scène, le prêtre un acteur, les cérémonies une représentation (1). C'est ainsi que la messe de Noël se célèbre au minuit de la vraie Nativité; que, le jour de la Purification, une procession anime le temple, à l'image et avec le récit chanté de la vraie procession que Siméon et Anne firent avec l'Enfant et sa Mère, dans le temple de Jérusalem; que, le dimanche des Rameaux, le peuple chrétien se munit des branches verdoyantes que les Juifs cueillirent jadis aux arbres du mont des Oliviers, et chante, en cheminant derrière la croix, l'*Hosanna* que les fils d'Israël poussaient autour du Christ, en le conduisant triomphalement dans la cité sainte. Mais ne multiplions pas davantage des exemples qui auront l'occasion de reparaître sous notre plume. Le peu que nous avons dit est amplement suffisant pour illustrer notre thèse. En franchissant le seuil de l'Église, le chrétien a commencé à se pénétrer de la pensée de la présence divine. Si son esprit et son cœur ne sont pas clos à la liturgie, il fait bientôt partie de la foule qui entend tomber de la bouche du Maître le sermon sur la montagne, qui rêve aux béatitudes et aux paraboles, qui applaudit aux miracles, qui bénéficie de la multiplication des pains. Par un recours combiné à la lettre et à l'esprit, à la vérité et à l'artifice, à la réalité sacramentelle et à la fiction symbolique (2), par un heureux mélange de suppléances et d'identité, l'Église se constitue vraiment dans son culte — lorsqu'il est célébré et interprété comme il doit l'être — *la continuatrice de Jésus.*

*
* *

(1) Cf. p. 701 : le drame liturgique.

(2) Si l'on avait le loisir de donner à l'argumentation tout son développement, on tiendrait compte ici de plusieurs symbolismes très profonds : celui du temple, celui de l'autel, etc. Cf. *sommaire* chap. XIII, sect. III. L'intelligence des symboles communique à la liturgie beaucoup de vie et de charme.

De la mission essentielle de la liturgie que nous venons d'établir, suivent des conséquences qui sont d'importance au point de vue de l'expérience religieuse.

Tous les efforts de la liturgie tendent à développer dans les âmes la vie du Christ. *La liturgie, considérée dans ses effets psychologiques et moraux* se définit comme *la méthode authentiquement instituée par l'Église pour assimiler les âmes à Jésus.* Cette nouvelle thèse trouvera dans la prochaine section et dans tous les chapitres ultérieurs une longue illustration (1) ; mais on doit dès maintenant lui faire crédit, on a même déjà le droit de la regarder comme acquise. De même, en effet, que Jésus, dans sa vie terrestre, répandait sur ses disciples le rayonnement de son idéal et les conduisait dans la voie de la sainteté, de même, le long des siècles, il entraîne mystiquement les chrétiens sur ses pas par le moyen de la liturgie qui continue sa prière, sa catéchèse et son action. Le cycle cultuel offre aux âmes un itinéraire et un programme annuel de rénovation intellectuelle et morale complète. Si elles consentent à marcher, de mystère en mystère, avec une sérieuse et douce application, sur les traces du Christ, leur docilité sera récompensée par un progrès certain et par des effusions abondantes de vie spirituelle.

D'ailleurs, la religion que Jésus a apportée au monde est essentiellement une méthode de salut pour tous, un guide moral, une source de lumière, de pardon et de réconfort pour tous. Rien n'est plus éloigné de l'esprit de Jésus que le dédain professé par le rationalisme protestant contemporain à l'égard de la religion des simples et des phénomènes « classiques et banals » de leur vie intérieure (2). Si la liturgie continue Jésus,

(1) Nous ne faisons pas difficulté de reconnaître qu'il y a une thèse de psychologie religieuse sur laquelle nous n'avons pas suffisamment insisté dans notre travail. Il eût fallu montrer d'une façon spéciale *comment la liturgie associe systématiquement autour de l'idée centrale du Christ tous les éléments de notre vie psychique* : jugements d'ordre idéal, d'ordre moral, d'ordre ascétique, d'ordre esthétique, d'ordre sociologique ; volitions, sentiments spirituels ; images, émotions sensibles, passions. — A vrai dire, notre sommaire est tout rempli des éléments d'une pareille synthèse, et la synthèse elle-même y règne partout *dans les choses dites* ; mais la thèse eût mérité de devenir explicite. Le *point* manque sur l'*i*.

(2) Cf. pp. 698-699.

on peut se tenir pour assuré qu'elle ouvre à toutes les âmes de bonne volonté, sans distinction de catégories, une carrière très féconde d'expériences religieuses.

Mais ce n'est pas assez dire. Le caractère de la mission de la liturgie nous permet encore une autre prévision. Puisque Jésus a voulu développer avec intensité dans les consciences à la fois le sens de l'individuel et celui du social, les aspirations de la piété intime et les instincts de la prière collective, n'y a-t-il pas lieu de penser qu'il nous a laissé une méthode capable de réaliser l'harmonie entre ces tendances divergentes, et de faire l'unité de notre vie spirituelle ? Si cette méthode existe, elle ne peut s'inspirer que de la liturgie, qui le continue lui-même — de la liturgie, disons-nous, bien comprise et intelligemment pratiquée.

La suite de ce travail servira à éclaircir toutes ces questions (1).

Section II. — La liturgie dans ses rapports généraux avec les différentes facultés ou modes d'activité de l'ame humaine.

§ I. — La liturgie comme vérité et doctrine.

A considérer la liturgie comme doctrine, on découvre en elle trois aspects : 1° *ce que* elle enseigne, ou son contenu ; 2° *où elle puise* ce qu'elle enseigne, c'est-à-dire et ses sources et la raison formelle de l'assentiment qu'elle réclame ; 3° *comment* elle l'enseigne, c'est-à-dire sa manière d'exposer la vérité, sa méthode au sens le plus général de ce mot. — Abordons ces questions, en touchant à peine la première qui regarde les théologiens (2).

I. — La liturgie contient la partie de beaucoup la plus impor-

(1) Cf. *sommaire*, chap. xv à xx, et xxi, § vii. Répétons que nous devons actuellement considérer tous les chapitres du *sommaire* portant un numéro d'ordre supérieur à xiii, comme « dans le futur ».

(2) A dire vrai, quelques pages consacrées à la « physionomie » de Jéhovah, telle qu'elle apparaît dans les psaumes, à la personnalité de Jésus, à l'histoire du peuple de Dieu, etc., seraient ici parfaitement à leur place. Mais nous sommes obligé de nous limiter.

tante du dépôt de la foi. On trouve en elle toutes les vérités dogmatiques, et un certain nombre de propositions ou voisines de la foi, ou théologiquement probables ; les traits généraux de l'histoire providentielle du genre humain antérieure au Christ ; tous les principes de la morale et de l'ascèse ; enfin une abondance de fragments épisodiques d'histoire chrétienne.

II. — La liturgie est le plus noble organe du magistère ordinaire de l'Église. Tout ce qu'elle avance s'appuie sur *l'autorité*. Aux yeux du croyant, cette autorité est infaillible pour tout l'essentiel de la catéchèse liturgique ; elle est souverainement respectable pour tout le reste (1). *Les sources* auxquelles la liturgie puise sont la Bible et la tradition. Elle est sujette, le long des siècles, à un *développement* continu ; bien que, en fait, depuis le IXe siècle, elle n'ait plus subi, en Occident, que des adaptations secondaires et modales. D'après la nature même de la liturgie, ce développement est *formellement rituel* : il porte sur le culte ; au service du culte il revêt des formes littéraires et artistiques. Tantôt la définition d'un nouvel article de foi aura pour conséquence l'introduction dans la liturgie de déclarations, de prières et de cérémonies correspondantes (2) ; tantôt ce seront seulement des expressions du sentiment religieux, des invocations, des poésies, des chants et des cérémonies jusque là inusités, qui fleuriront sur d'anciens thèmes. La piété du peuple chrétien exerce souvent une pression sur l'autorité ecclésiastique. En maintes circonstances l'histoire a vu le sentiment de la conscience chrétienne prendre les devants sur les discussions et les décisions théologiques. Néanmoins, seule l'autorité peut, par son intervention et sa sanction, rendre une coutume *légitime*. On aperçoit comment le développement de la liturgie, tout en étant formellement rituel, a des répercussions sur la croyance. C'est qu'en effet le rite est virtuellement du dogme. La liturgie est indirectement une active ouvrière

(1) Il est inutile de faire ici d'autres distinctions au sujet de la qualité et du degré de la créance : foi divine, foi ecclésiastique ; assentiment intérieur, quoique non absolu, aux vérités voisines de la foi. Mais il ne faut pas imputer à l'autorité des prétentions qu'elle désavoue : par exemple, les « légendes » des saints insérées au bréviaire gardent purement et simplement la valeur des documents historiques d'où elles sont tirées.

(2) De même, la béatification ou la canonisation d'un saint.

du progrès dogmatique (1). Il fallait faire ici au moins une allusion à la lente évolution qu'accomplit la piété catholique : évolution qui est elle-même une majestueuse expérience religieuse collective.

La liturgie reconnaît *le primat de l'intelligence* sous deux formes concrètes : *la tradition* et *l'autorité*. Ces deux forces sociales, qui sont à son origine et constituent ses titres de créance, ont un rôle psychologique considérable à jouer dans l'expérience religieuse. A en croire le protestantisme, les règles de la foi et du culte sont des obstacles à la vie spirituelle (2). C'est tout juste le contraire qui est la vérité. Une religion sans base intellectuelle ferme n'est plus que de la religiosité. Un sentiment religieux qui n'est pas guidé et maintenu par des articles de foi est un ruisseau sans berges dont les eaux se vont perdre dans le sable. Il y a plus : la source même du ruisseau tend à tarir, parce que le filet d'eau qui devait l'alimenter n'a plus l'énergie nécessaire pour se frayer un passage depuis les profondeurs jusqu'à la surface du sol. Les formules dogmatiques ont, en vue de l'expérience religieuse, un rôle à la fois négatif et positif : par leur côté négatif, elles *circonscrivent* l'objet, préviennent les imprudentes excursions de l'esprit, captent et concentrent les forces d'attention ; par leur valeur positive, elles révèlent *quelque chose* du contenu du mystère, quelque chose de sa vérité, de son amabilité, de sa beauté, juste assez pour susciter dans l'âme le désir passionné de savoir, la faim de contempler, la soif d'aimer. Ce désir, cette faim, cette soif croîtront dans la mesure où ils seront assouvis, parce qu'on connaîtra mieux qu'on cherche à épuiser l'inépuisable, à faire tenir l'océan dans le creux de sa main : plus on fixe la lumière et plus on en est ébloui ; plus on se rap-

(1) Exemple le plus fameux : l'évolution du dogme de l'Immaculée-Conception. Cf. p. 703.

(2) Dans le prochain paragraphe nous réfuterons tout au long le préjugé protestant, en nous plaçant au point de vue des règles rituelles. — Pour ne rien prêter à l'adversaire qu'il n'ait vraiment dit, relevons cette concession consentie par W. James (*op. c.* p. 26) une fois en passant : « Sans doute le dogme peut exercer sur les âmes une influence capitale ». Toutefois remarquons qu'il ajoute aussitôt : « *Mais les actes que produit la religion intime sont personnels et non rituels* ; l'individu fait lui-même ses propres affaires, etc... » La suite du texte de James a été citée *supra* p. 695.

proche du foyer de chaleur et plus on en est consumé. D'ailleurs, pour se mettre parfaitement à la portée de la nature humaine, si diverse et si mobile, la vérité dogmatique demande à être revêtue par la poésie et l'art de formes souples et multiples. Ces formes devront être riches sans cesser d'être sobres, séduisantes sans manquer de dignité, de gravité et de noblesse : surtout elles devront ne pas trahir la vérité divine qu'elles humanisent. Soit qu'on se place au point de vue de la pure certitude doctrinale, soit qu'on se préoccupe du caractère assorti et seyant des enveloppes et des parures que la littérature et le symbole prêtent à la vérité, la liturgie bénéficie toujours, dans ses affirmations et dans ses choix, des garanties de la tradition et de l'autorité (1). Par là elle met toute expérience religieuse qui s'accomplit sous son patronage dans des conditions exceptionnellement avantageuses. *L'autorité* inspire au croyant une confiance absolue dans les thèmes proposés à sa pensée et dans les attraits offerts à son sentiment : au cours de sa vie spirituelle, il goûte une sécurité entière qu'aucune épreuve ne pourra ébranler tant qu'il restera docile au magistère. La conscience de la *continuité traditionnelle* dans laquelle il est inséré le relie aux générations des morts et lui fait prendre appui sur tous ceux qui l'ont précédé dans les voies où, à son tour, il est engagé. *Autorité et tradition*, parce qu'elles sont sociales et catholiques (= universelles), le solidarisent avec tous les coréligionnaires vivants qui, sur toute la surface du globe, se laissent emporter par le même rythme du cycle liturgique, et qui, saison par saison, jour par jour, célèbrent les mêmes fêtes, méditent les mêmes mystères, vénèrent les mêmes saints, communient aux mêmes sentiments.

Nous ne faisons qu'indiquer ici, sous forme de déduction synthétique, des caractères de la liturgie qui mériteront plus loin (2) une étude spéciale.

(1) On voit apparaître, dans l'histoire de la liturgie des églises particulières, de nombreuses coutumes tantôt *præter legem*, tantôt *contra legem*. Parmi ces coutumes, il y en a eu de condamnables et il y en a eu de bonnes. Elles ont eu pour elles des traditions locales et des autorités subordonnées. La plupart ont disparu à notre époque devant l'uniformité d'une tradition et d'une autorité universelles.

(2) Cf. *sommaire*, ch. XIV, sect. I.

III. — Reste à parler de la manière dont la liturgie s'y prend pour communiquer aux âmes la vérité. On a précédemment marqué les rapports qui existent entre elle et l'Écriture Sainte. C'est à la faveur des similitudes et des différences révélées par une nouvelle confrontation que se laisseront apercevoir les propriétés de la liturgie comme maîtresse de doctrine.

La Bible n'a dans aucun de ses fragments l'allure de la science : ni de celles qu'on nomme spéculatives, ni de celles qu'on nomme pratiques ; car toute science, fût-ce celle d'une pratique, procède par voie démonstrative et recherche d'abord la vérité pour elle-même. Or, il est pour ainsi dire essentiel à la Bible de ne pas démontrer ce qu'elle affirme, mais seulement d'endoctriner les âmes par autorité ; de ne pas s'en tenir à la spéculation purement intellectuelle, mais de tendre toujours à déterminer la volonté, à éveiller les affections du cœur. Soit qu'elle emploie les textes sacrés, soit qu'elle leur adjoigne des pièces littéraires de sa composition, la liturgie adopte, en la fortifiant encore, cette attitude : car, entre ses mains, tout morceau sert formellement à la prière ou à l'édification. En elle la vie affective se lie suavement à la vie intellectuelle ; ou, plus exactement, celle-ci se fond dans celle-là.

La Bible fait œuvre de vulgarisation. Elle est pleine de mystères ; mais on chercherait vainement en elle soit la malice d'une subtilité volontaire, soit surtout l'orgueil d'un propos ésotérique. C'est qu'elle est écrite à l'image de Jésus, le vulgarisateur sublime qui « incline les cieux et descend » (1), c'est-à-dire qui, prenant dans sa main les révélations d'En-Haut, les met à la portée de toutes les âmes. En fait la liturgie conserve exactement — accuse même par l'élimination qu'elle pratique de certains textes sacrés — ce tempérament condescendant. Si on la compare à la théologie, il est clair qu'elle paraît avoir pour mission de la simplifier, de la populariser. En réalité elle n'ignore ou ne dissimule — qu'on analyse par exemple attentivement les oraisons composées par l'Église pour le Carême et pour les dimanches après la Pentecôte — aucun

(1) *Ps.* CXLIII, 5.

des problèmes dogmatiques ou moraux que soulève la raison éclairée par la foi ; mais elle les maintient dans les termes où l'Écriture Sainte les a posés. Elle a sur la science théologique une priorité d'ancienneté ; elle a surtout une priorité de nature et de droit, que ne sauraient compromettre ni les développements qu'elle reçoit au cours des siècles, ni les emprunts qu'elle fait aux définitions dogmatiques.

La Bible est une encyclopédie à la fois très complète et très dénuée de méthode. De ces deux caractères l'un passe dans le culte, l'autre s'y modifie profondément. En effet la liturgie, non contente de s'approprier tous les passages les plus marquants de l'Écriture ou au moins d'en « amorcer » rituellement la lecture, enrichit la collection sacrée de bien des éléments doctrinaux, — ce qui n'est pas pour nous surprendre, puisque nous savons que, d'après la conception catholique, le legs du Christ à l'humanité consiste moins en une bibliothèque qu'en une tradition vivante. D'autre part, que fait la liturgie, sinon ranger les textes bibliques d'après des principes d'ordre, sinon les associer systématiquement en vue de leçons à dégager et d'impressions à produire, sinon en un mot assembler des *membra disjecta* en un organisme régulier ? En reconnaissant l'unité de l'édifice doctrinal obtenu, n'en exagérons pourtant pas la cohésion. Cette unité est organique, téléologique, et non logique, apodictique. Les lignes architectoniques de la construction sont déterminées d'après des considérations de convenance et d'analogie, plutôt que par des arguments de raison proprement dits. L'inflexibilité de la conception stratégique qui préside à l'année religieuse, n'enlève rien à la souplesse et à la sinuosité des dispositions tactiques qui en distribuent les détails. La sagesse de Jésus plane sur la liturgie. La liberté de l'esprit de Jésus y circule.

La Bible abonde en images gracieuses ou terribles, mais toujours colorées, en métaphores d'un réalisme parfois très osé, mais que réhabilite toujours la noblesse d'un idéal, en paraboles qui retiennent les âmes bien plus longtemps captives que n'y eussent réussi les syllogismes les plus incisifs, en scènes animées qui gravent la figure d'un mystère ou le portrait d'une vertu ou d'un vice dans des mémoires qui fussent restées réti-

ves aux spéculations d'une thèse dogmatique ou éthique (1) : jamais pareil usage n'a été fait du pittoresque (2). La liturgie du temple de Jérusalem, issue de l'*Exode* et du *Lévitique*, et par conséquent fille de la Bible, développe de son côté tout un assortiment de rites, de cérémonies, de symboles, qui tantôt atteignent la vie individuelle à la manière de nos sacrements, tantôt réservent leurs pompes pour les manifestations sociales du culte solennel. Une même pensée maîtresse inspire et gouverne tous ces procédés pratiques de la religion : enfermer les idées universelles dans une individuation et donner aux abstractions le vêtement d'une présentation concrète, afin d'introduire l'intelligible dans l'âme humaine par toutes les portes, par tous les pores qu'ouvre la vie des sens. La liturgie catholique recueille cet héritage et cette tradition. Elle ne laisse pâlir aucune des couleurs et s'effacer aucun des reliefs de la poésie biblique ; elle adapte les emblèmes et les cérémonies de l'ancien culte aux besoins du culte nouveau ; elle discerne et utilise l'interprétation véritable des épisodes symboliques de l'histoire d'Israël ; elle organise enfin le dogme, la morale et l'ascèse en tableaux dont la personne humaine de Jésus occupe le centre, donnant, comme dit l'Apôtre, « un corps », un visage, une voix, « à la plénitude du mystère divin » (3). Ainsi elle applique intégralement à la formation spirituelle de l'humanité *la méthode de l'intuition* : elle agit d'abord méthodiquement sur les âmes par les impressions des sens, de l'imagination, par la connaissance intellectuelle du particulier ; ces expériences de qualité commune frayent les voies à l'illumination intérieure, à tous ses degrés ; enfin l'âme, ainsi préparée, entraînée, exercée, entre en commerce intime avec les réalités de l'invisible, — commerce médiat de la foi, ou commerce

(1) Par exemple : quelle théorie stoïcienne sur la patience et la résignation vaut en éloquence et en efficacité l'épreuve de Job sur son fumier ? Quelles leçons philosophiques ou théologiques sur l'humilité et l'orgueil peuvent faire, sur les sages comme sur les simples, une impression comparable à celle que produisent la parabole du pharisien et du publicain, la parabole du banquet, la scène du lavement des pieds, etc. ?

(2) La connaissance la plus élémentaire des psaumes révèle combien l'imagination de V. Hugo a été tributaire de celle du psalmiste. Un critique a fait récemment le relevé de tout ce que notre grand poète doit à la poésie inspirée d'Israël.

(3) *Coloss.*, II, 9.

immédiat du mysticisme. L'intuition a-scientifique, telle est dans un sens très général la formule des phénomènes de connaissance dont la liturgie offre la carrière.

« Quand nous parlons (1) de... la connaissance des faits (qui sont le principe de la vie religieuse nouvelle apportée au monde par Jésus) (2), il faut distinguer entre connaissance et connaissance, entre l'intuition, la connaissance expérimentale, mais aussi globale, de la réalité concrète dans toute son efficacité, et la pensée discursive, l'analyse spéculative, la dissection rationnelle des divers concepts avec lesquels nous essayons de décomposer en idées bien explicites, mieux proportionnées à notre connaissance naturelle, l'impression qu'a produite sur notre conscience le fait surnaturel manifesté par la révélation et accepté par la foi. Autre est la connaissance que donne à l'enfant la vue de son père, autre est celle qu'il obtient en se détaillant les signes caractéristiques qui lui permettront de la faire reconnaître par un étranger. Autre est la connaissance du musicien qui se délecte à l'audition d'une harmonie de maître, autre celle du mathématicien qui chiffre les rapports numériques de cette harmonie. La connaissance du Verbe incarné, que les apôtres avaient puisée dans leurs rapports intimes avec Jésus avant sa Passion et après sa Résurrection, est toute différente de celle que le théologien trouve dans l'étude d'un traité de l'Incarnation.

« La première, l'intuition, dépend surtout du degré d'illumination surnaturelle et d'expérience vécues. Les simples formules de l'Évangile et de la catéchèse apostolique suffisaient et suffisent encore, comme cause extérieure, à la provoquer. Les apôtres l'ont eue autant et plus qu'on ne l'aura jamais après eux..... Cette connaissance intuitive se transmet dans l'Église de génération en génération comme un ferment dont la pâte humaine peut subir plus ou moins l'action, selon les temps et les individus, mais qui garde toujours la même vertu intrinsè-

(1) Et. HUGUENY O. P. *La tradition. Étude apologétique. Rev. des sciences philosoph. et théolog.* 20 oct 1912, pp. 719-720. L'auteur traite principalement du développement du dogme.

(2) Les faits surnaturels visés sont les principes de la foi : « l'Incarnation du Verbe, la divine et virginale maternité de Marie, la Rédemption, la mission du Saint-Esprit, l'institution de l'Église et de l'action sacramentelle. » *ibid.*

que. Elle est « l'essence du christianisme », l'ineffable vérité jetée dans le monde par l'Évangile ».

Mais, ajouterons-nous, c'est la liturgie qui, en qualité de principal instrument de la tradition, est dépositaire de la semence évangélique ; c'est elle qui continue quotidiennement, le long des siècles, le geste du semeur...

§ II. — La liturgie comme source de moralité et comme tutrice de la volonté (1).

I. *La liturgie et l'idée de devoir.* — Si la liturgie se contentait d'entretenir dans l'âme le sentiment de la présence de Dieu et le souvenir pratique des perfections divines et des devoirs généraux imposés à l'homme par le décalogue, elle ne différerait pas, comme facteur de moralité, des autres méthodes de spiritualité catholique. Or, c'est précisément dans l'ordre des valeurs morales qu'elle revendique une place entièrement originale, parce qu'elle constitue un exercice perpétuel de la première des vertus morales, la vertu de religion.

Celle-ci, comme l'enseigne le catéchisme, est une forme spéciale de la justice, ou plutôt consiste en cette justice plus sublime qui porte l'homme à rendre à Dieu ce qui lui est dû en qualité de créateur et de souverain seigneur de toutes choses (2). Les actes propres de cette vertu sont ceux du culte interne et du culte externe, adorations, hommages, prières, sacrifice : les plus excellents d'entre eux composent précisément la liturgie. Mais, à côté de ces actions, il en est une foule d'autres que la vertu de religion commande sans leur avoir donné directement naissance. Nulle autre vertu morale ne peut, en effet, à l'égal de celle-ci, exercer un empire quasi universel sur l'âme humaine et réaliser l'unité de la vie de piété en fournissant en général à tous les actes vertueux une fin extrinsèque (en langue de l'École, *la fin de l'ouvrier*, par opposition à *la fin de l'opé-*

(1) Pour tout ce qui concerne le côté *affectif* des phénomènes, cf. le *sommaire*, chap. XIII, sect. II, § III. — En parlant ici de la liturgie comme source de moralité, nous nous plaçons naturellement au point de vue *formel*. Il ne s'agit pas de paraphraser le décalogue, c'est-à-dire le *matériel* de la morale.

(2) S. THOMAS. II II, 80 et 81.

ration). A ces actes d'ailleurs — actes de foi, d'espérance, d'amour, de demande, de gratitude, d'humilité, de contrition, etc., que le texte sacré suggère — la vertu de religion n'enlève rien de leur nature propre et de leur « actualité » : car elle influe généralement sur eux sous la forme *d'une intention virtuelle* qui impose à l'âme une orientation, mais qui n'entrave aucun des modes de son activité immanente. Il est intéressant de remarquer encore, en vue d'une analyse approfondie de la conscience religieuse, que la vertu de religion fournit souvent un *motif* (1) aux actes précédemment énumérés : tant l'homme qui est possédé du souvenir des droits de Dieu et qui sent son impuissance à s'acquitter à l'égard de Dieu *d'une dette infiniment pressante*, s'efforce de susciter au dedans et au dehors de lui-même des œuvres d'hommage. En revanche les actes de la vertu de religion sont eux-mêmes très souvent *motivés* par la charité. C'est merveille de voir la mobilité avec laquelle les fins et les motifs se croisent et s'échangent dans le for interne. Le même homme qui accomplit *des actes d'amour par religion* accomplira, l'instant d'après, *des actes de religion par amour*. La disposition d'âme que révèlent ces derniers est celle de la « perfection » morale et spirituelle.

Si la vertu de religion peut ainsi être nommée l'âme de la liturgie, elle n'est pourtant pas la seule forme de la justice qui trouve en elle son exercice. Le chrétien est tenu à la justice légale et à la piété à l'égard de la société religieuse dont il est membre et « fils spirituel ». Il est tout naturel d'ailleurs que le sentiment de son devoir vis-à-vis de l'Église se mêle à celui de son devoir vis-à-vis de Dieu, tout comme son amour pour l'Église s'associe à son amour pour Dieu. Toutefois, ce regard sur l'humanité donne des stimulants nouveaux à la ferveur de sa vie spirituelle, des nuances nouvelles à ses expériences religieuses.

Gardienne de *l'idée de devoir*, par suite de ses différentes atta-

(1) C'est chose délicate que d'expliquer avec précision les similitudes et les différences qu'il y a entre la *fin* et le *motif*. Cela est d'importance pour l'exacte analyse du phénomène religieux, car les éléments téléologiques considérés *sont des valeurs empiriques en même temps que des données rationnelles*. Mais nous ne pouvons introduire ici une dissertation d'éthique.

ches avec la vertu de justice, la liturgie devient, par l'effet de la législation rituelle, *une école de devoirs*. Nous n'avons pas à analyser autrement ici cette législation qui règle le cycle annuel, qui distribue quotidiennement entre des actes liturgiques distincts la tâche de la prière officielle (1), et qui enfin, par ses « rubriques », détermine jusque dans le détail l'accomplissement du culte.

II. *La liturgie, maîtresse d'altruisme.* — Ainsi doublement apparentée à la morale, et parce qu'elle sert le principe de l'obligation, et parce qu'elle rédige un code d'actes obligatoires, la liturgie se révèle tout naturellement comme une maîtresse d'altruisme. A cette considération qui ennoblit singulièrement le caractère du cérémonial liturgique on ne prend généralement pas assez garde.

Que le culte prétende profiter à l'Église et au prochain, l'idée s'en impose inévitablement à l'esprit de quiconque ne nie pas positivement l'efficacité de la prière. En effet, une grande partie des actes rituels ont un sens de propitiation et de demande : ils attirent donc l'attention sur l'humanité. De telles intentions sont très explicites dans la messe, où de plus le prêtre, en confectionnant le sacrement, travaille de façon évidente pour ses frères en même temps que pour lui-même. Mais il est un autre objet de bonne volonté altruiste que la liturgie nous propose, objet infiniment prépondérant et en vertu duquel cette liturgie devrait exercer un attrait souverain sur les cœurs généreux : cet objet, c'est Dieu en personne. Expliquons brièvement cette vérité que l'usage de la vie chorale rend familière aux âmes, mais dont le sentiment pratique et vigilant serait éminemment propre à entretenir le zèle des hommes d'Église pour le bréviaire et les cérémonies sacrées.

Au point de vue du désintéressement, en effet, très différente est l'attitude téléologique de l'homme qui fait oraison ou qui

(1) Le nombre des heures canoniales est d'institution ecclésiastique, c'est clair, et même d'institution relativement tardive, mais il est de suggestion scripturaire. Saint Benoît (*Reg.* chap. XVI) fixe pour ses moines la distribution de la prière rituelle d'après les deux versets du psalmiste : « septies in die laudem dixi tibi », et : « media nocte surgebam ad confitendum tibi » (*Ps.* CXVIII, 164 et 62). Il prend ces deux nombres dans un sens cumulatif : ce que ne font pas tous les liturgistes. Au total, huit actes rituels.

médite, et celle de l'homme qui s'adonne — dans les deux cas on suppose la ferveur — aux offices de la liturgie. Celui-là, par la force des choses, ne peut pas ne pas se préoccuper assez attentivement de son propre bien, de son propre avantage : ordinairement il obéit au désir en même temps qu'au devoir de sa sanctification personnelle ; très souvent il ressent l'attrait du tête-à-tête avec Dieu et espère rapporter du rendez-vous où Dieu l'attend une part de réconfort et de « consolation » spirituelle (1). On n'exagérera pas en disant que, dans ses intentions, la convenance et l'intérêt personnels — ces mots étant pris dans un très noble sens — tiennent, légitimement d'ailleurs, une assez notable place. Il n'en va pas de même de l'homme qui se dévoue à l'accomplissement intégral de ses devoirs cultuels. A un tel accomplissement ne suffisent ni l'exécution extérieure, ni une intention générale de la volonté : il y faut encore un don total de l'âme, qui s'applique à épouser les pensées et les sentiments exprimés par le texte liturgique ou suggérés par les cérémonies (2). Parmi ces pensées et ces sentiments, ceux qui occupent le tout premier plan, notamment dans les psaumes, se rapportent avec éclat à la louange de Dieu et aux intérêts de sa gloire. « Non nobis, Domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam ! » (3) : telle serait la devise de la liturgie. Celle-ci est donc bien cette conseillère d'altruisme que nous n'avons pas craint de vanter. Comme instrument de la vertu de religion elle ne pouvait d'ailleurs esquiver l'honneur d'un tel rôle : « Omne genus justitiæ est ad alterum. »

Mais cette propriété de la liturgie revêt encore un autre aspect, parce que le culte public ne suppose pas seulement un don intentionnel de soi : il réclame de plus un don effectif et agissant.

M. G. Goyau rappelait avec à-propos dans cette *Revue* (4) et

(1) Le rôle de la *charité* dans les différents actes pieux dont il est ici question se trouve indiqué d'une façon concise, mais, nous l'espérons, exempte d'équivoque au *sommaire*, chap. XV, sect. IV, § II.

(2) Touchant l'importance que ce travail d'assimilation intellectuelle et affective prend dans une spiritualité fondée sur la liturgie, cf. *sommaire*, chap. XX, sect. II et III.

(3) Ps. CXIII, 2e part., 1. Les idées exprimées ici trouveront leur complément dans le paragraphe prochain, p. 832 sq.

(4) *L'épanouissement social de l'amour de Dieu*, *in L'Expérience religieuse* etc. 1re série. *Rev. de Philosophie*. oct. 1912, pp. 403-404.

prouvait par le témoignage des saints que la charité a coutume d'exiger de la vie contemplative certains sacrifices. Les mystiques se sentent secrètement pressés de quitter la solitude où ils jouissent directement de Dieu pour aller servir indirectement Dieu dans la personne de l'humanité souffrante. La Providence ne manque pas de leur ménager des occasions favorables à ce genre de dévouement. Leur arrive-t-il, par une surprise passagère d'égoïsme, de résister aux sollicitations de la charité fraternelle? Alors la grâce les châtie d'une façon sensible par des avertissements intérieurs, par des remords, par le retrait des « consolations », par des ombres dont se sent enténébrée leur âme qui, en se refusant un instant à l'amour, a volontairement terni en elle l'image de Dieu. Ces phénomènes sont nettement caractérisés chez les mystiques, de la part desquels Dieu exige plus de délicatesse de conscience. Ils ont indubitablement leurs analogues dans la vie de piété à tous ses degrés. On doit même remarquer que, dans mainte circonstance, le dualisme de la contemplation et de l'action, avec les luttes intérieures qu'il entraîne, sera ressenti d'une façon plus pénible par l'âme pieuse simplement parvenue à l'oraison affective ou à l'oraison de foi, que par l'âme mystique à laquelle est communément accordé le privilège de ne jamais perdre, même dans l'activité extérieure, le sentiment de la présence de Dieu.

Croit-on toutefois que le service du prochain soit la seule cause qui commande à l'homme d'abandonner à l'occasion son recueillement et de renoncer, pour certaines heures, au silencieux plaisir du commerce avec Dieu? Par son tempérament agissant, la liturgie forme une antithèse, non seulement avec les états de la contemplation mystique, mais encore avec les exercices, au caractère toujours reposé, de la contemplation acquise, de l'oraison affective, ou même de la méditation discursive. Beaucoup moins prodigue que ceux-ci en consolations et jouissances *actuelles* — car elle jette à pleines mains des *semences* spirituelles dans l'âme, mais ne fait pas la *moisson* — elle est, en un sens, plus austère. Le contraste s'accuse à l'occasion de ces fonctions liturgiques moins habituelles, plus longues et plus complexes, qui constituent pour tous leurs acteurs un véritable labeur. Et si la participation aux cérémonies

sacrées est décemment possible à certaines âmes qui en sont à leurs premiers pas dans la piété, il est d'autres âmes, plus avancées et très éprises de quiétude, qui, toute la vie durant, expérimentent qu'on « quitte » Dieu pour se livrer au service du sanctuaire, comme pour aller à celui du prochain. Dans les deux cas, l'homme a l'impression de « sortir de soi », pour se donner au devoir ; et il « retrouve » Dieu dans le devoir accompli. C'est l'amour qui fournit des motifs pour ces deux genres de tâches. La liturgie, d'ailleurs, annexe nécessairement l'amour du prochain à l'amour de Dieu : non seulement parce qu'elle mêle, sur les lèvres de l'homme, la prière pour les vivants et pour les morts à la glorification de Dieu, mais encore parce que le zèle de la maison matérielle de Dieu ne se sépare pas du zèle de sa maison spirituelle qui est l'Église.

III. *La liturgie et la vertu d'obéissance.* — Si l'amour laissé à lui-même embrasse spontanément les formes de dévouement qui s'offrent à lui, l'amour, mis en présence des commandements de la volonté aimée, se discipline en obéissance. La pratique des cérémonies du chœur et de l'autel offre tout naturellement un merveilleux champ d'épanouissement à cette dernière vertu. Lorsque nous traiterons de la liturgie comme forme de vie individuelle et de spiritualité monastique (1), nous montrerons qu'aucune des qualités dont l'obéissance est capable n'est inutile au culte parfaitement accompli. Qu'il nous suffise d'indiquer ici cette thèse, et d'ajouter que la fidélité et la ponctualité dans les « petites choses » — entendez : les moindres prescriptions de la règle —, tant recommandées par les auteurs ascétiques, ne sont nulle part aussi nécessaires et aussi manifestement récompensées par la grâce que dans l'ordre des observances rituelles. Ces quelques mots, qui posent seulement la question de principe, nous mettent en présence d'un des préjugés traditionnels les plus tenaces des protestants contre le catholicisme, et nous amènent à le réfuter.

Le culte catholique, dit-on, consiste en un ensemble de for-

(1) Cet exposé a été fait en abrégé : *sommaire*, chap. xv et en particulier chap. xx, sect. III.

mules et de pratiques extérieures : sentiments, paroles et gestes sont « au répertoire » (1). Le rituel romain, factice et surchargé, ne sert qu'à prêter une raison d'être — un prétexte d'être — au sacerdoce ; il conduit les âmes au formalisme et fausse en elles la notion de la sainteté. Alors même que ces derniers défauts seraient partiellement évités par certaines âmes de piété profonde, il n'en resterait pas moins que, par ses exigences méticuleuses, le culte catholique contrarie les inspirations de la grâce et étouffe le libre développement de la vie religieuse. On reconnaît ici, porté sur le terrain particulier de la liturgie, le procès général dans lequel le protestantisme a coutume d'envelopper toutes les « institutions » de l'Église romaine : règles de foi, règles disciplinaires, règles cultuelles. Celles-ci ne sont conçues par lui que comme une entrave à la liberté et un obstacle à l'essor des âmes. Pour qui y regarde de près, Kant — Kant, le contempteur des rites (2) — n'allait pas chercher son inspiration philosophique autre part que dans son atavisme « évangélique », quand il revendiquait l' « autonomie » de la volonté. — Le malentendu est fondamental. Ce sont les notions mêmes de la loi et de l'obéissance qui sont contestées. C'est d'elles qu'il faut faire l'apologie.

L'orgueil humain ne veut compter que sur soi ; il repousse la loi, parce que celle-ci contrarie son instinct d'indépendance et limite le champ de la liberté. L'absence de loi — des lois justes, mesurées et opportunes, bien entendu — est pourtant une cause de faiblesse pour un être capable d'erreur et de faute, car elle le prive de l'appui dont sa nature a besoin. La sagesse consiste pour lui à savoir se ranger librement sous la loi ; et les épreuves de l'existence humaine ont pour mission providentielle de rappeler cette vérité à ceux qui l'ont méconnue. Lors-

(1) Voici une série de passages de W. James qui caractérisent bien la manière de voir du protestantisme libéral relativement aux rites : pp. 6, 26, 27, 179, 288-291, 385. Plusieurs de ces passages ont été cités précédemment. Cf. également : P. Dudon. *La question de la première communion chez les protestants français. Études*, janv. 1911, pp. 70-88.

Nous avons reproduit le jugement porté par W. James sur la vertu d'obéissance en général, p. 780, note 3.

(2) Cf. *sommaire*, c. ix.

que l'homme a pris conscience de son infirmité et de sa dépendance, il recherche comme un bienfait les conseils qu'au temps de sa prospérité superbe il dédaignait, et les commandements de la loi contre lesquels il se révoltait. Or, les sentiments d'extrême indigence et d'absolue sujétion, ainsi que les mouvements d'humilité en lesquels ils s'épanouissent — nous parlons de tressaillements spontanés de l'âme, non de la vertu d'humilité proprement dite — sont à la base du sentiment religieux. En présence d'une cause et d'un objet limités, l'homme, quelque chétif et relativement inférieur qu'il soit, se sent, pour le fond et pour le droit, proportionné à ce réel qu'il a pour interlocuteur, adéquat à ses propres ambitions et à ses devoirs. Devant la divinité, au contraire, il est saisi et comme écrasé du sentiment de son impuissance radicale en face des honneurs à rendre, des devoirs à accomplir, des effets à produire. Et cette impuissance prend une double forme : elle est à la fois intellectuelle et morale ; elle est ignorance et indignité. Toutes les religions païennes ont connu cet état d'âme. Aussi ont-elles invariablement mis leur rituel et leur sacerdoce sous la garantie d'une autorité supérieure : celle d'une tradition très lointaine et vénérée, ou, souvent même, celle d'une prétendue révélation divine. Pour nous, catholiques, nos dogmes nous enseignent les titres de notre dépendance et de notre humilité. Ils nous certifient aussi l'origine divine de certains de nos rites et la sanction « super-humaine », sinon toujours surnaturelle, qui s'étend à tous. Ceux-ci contiennent les modes suivant lesquels Dieu *veut* être honoré, les paroles par lesquelles il *veut* être invoqué, les prières qu'il *veut* exaucer.

La législation qui régit une aussi sublime matière porte avec elle, mais d'une façon plus excellente, les bienfaits que porte toute loi. En se soumettant à une autorité d'essence supérieure, un agent faillible s'ennoblit. En se laissant investir par une volonté forte, une volonté faible fait passer en elle la force du principe sur lequel elle s'appuie : dans l'espèce, quelque chose de la force de Dieu. La liberté qui laisse restreindre par la loi son champ d'action — et aussi son champ d'hésitations et d'échecs — voit s'ouvrir devant elle, grâce aux suggestions positives de la loi, un champ nouveau d'où l'erreur est exclue. Au point de vue quantitatif, cette liberté fait une perte

et fait aussi un gain. Au point de vue qualitatif, elle gagne sans avoir à consentir aucune diminution de patrimoine. Et, à l'obtention de ces avantages une seule condition, mais condition nécessaire, est posée : l'obéissance formelle, la docilité.

Ce sont là les pensées dont M. H. Pinard donnait ici même (1) une heureuse formule : « Rien sans doute à attendre (des normes extérieures) pour toute âme qui subit avec impatience (leur) joug. (La loi)... n'exerce son action assimilante qu'au moment où l'on cesse de (la) considérer comme la dernière limite des libertés permises, pour voir en (elle) le terrain même où doit s'exercer notre libre activité. Inefficace, ou peu s'en faut, tant qu'on tient à *la lettre*, elle (n'est) révélatrice que (pour qui se conforme) à *son esprit.* »

Lorsqu'ils identifient la loi à un tuteur totalement extérieur et déformant, nos contradicteurs méconnaissent cette vérité d'éthique, que le commandement, s'il nous est intimé du dehors, trouve au secret de notre conscience une connivence : cette connivence, c'est la tendance nécessaire au bonheur et, dépendamment de celle-ci, la promulgation qui se fait spontanément et graduellement en nous de la loi naturelle, cette amorce de la loi positive. Lorsqu'ils confondent encore l'obéissance et la contrainte, ils ne prennent pas garde qu'entre les deux termes, s'ouvre un abîme : cet abîme, c'est l'amour qui le franchit. La contrainte, comme telle, ne saurait être aimée. L'obéissance, au contraire, rend aimable la prescription cordialement acceptée. Telle l'intussusception transforme en la substance même du vivant l'aliment tout à l'heure encore posé hors de lui, telle la soumission sincère et entière incorpore à notre volonté — s'il est permis d'user de cette métaphore — la volonté d'autrui. D'un coup de baguette magique, le consentement a opéré une transposition merveilleuse : d'extrinsèque la loi est devenue immanente ; de principe de contrainte, principe de vie ; d'entrave, thème de liberté et aiguillon d'activité (2).

(1) *L'Expérience interne, la raison, les normes extérieures dans le catholicisme. in l'Expérience religieuse* etc., 1re série. *Revue de philosophie*, n° de sept.-octobre 1912, p. 521.

(2) « Qui quærit legem replebitur ab ea : et qui insidiose agit scandalizabitur in ea ». *Eccli*, XXXII, 19.

La docilité à la loi suppose d'ailleurs, pour être raisonnable et morale, que la loi émane d'une autorité légitime, et qu'elle soit sage et discrète. Nous avons indiqué déjà en passant pourquoi, dans le cas présent, la première de ces conditions est pleinement réalisée : quelle autorité humaine — c'est toujours dans l' « hypothèse » du catholicisme que nous parlons — offre des garanties comparables à celles que possède le pouvoir de législation des rites dans l'Église? Quant à ce qui concerne la teneur du rituel catholique, ceux qui — protestants ou autres — accusent ce rituel de superfétation et de méticulosité, peuvent-ils de bonne foi dire qu'ils le connaissent? Faire la somme des gestes prescrits qu'un chanoine accomplit au chœur et un prêtre à l'autel, puis se divertir de cette arithmétique, n'est guère plus judicieux que de compter les boutons de guêtre d'un régiment, puis de ridiculiser, au nom d'un chiffre, l'institution militaire. Le moment n'est pas venu pour nous d'étudier en détail le rôle des règles rituelles dans la piété catholique. Contentons-nous de dire actuellement que, dans notre cérémonial, la part de l'arbitraire est bien moindre (1) qu'il ne paraît au premier abord à ceux qui n'ont étudié des rites, ni la raison d'être, ni la signification symbolique, ni l'origine historique. Si bien que, cette fois encore, ce serait l'ignorance qui aurait fait tous les frais du préjugé.

La législation cultuelle du catholicisme étant ainsi justifiée en droit et a priori, il resterait à la justifier a posteriori par les nombreux fruits que l'obéissance aux rites procure à l'âme religieuse. C'est en analysant le rituel du point de vue psychologique et moral qu'on trouverait l'occasion d'une pareille démonstration. Celle-ci conduirait à la conclusion suivante :

Tout homme d'église, qui s'est donné la peine de bien apprendre l'exécution et la signification des rites et qui les accomplit avec foi, respect, amour et ponctualité, éprouve combien l'activité, à la fois intérieure et extérieure, qui lui est demandée soutient sa dévotion. Il est prêt à entonner cet hymne à l'obéissance que chantent tous les religieux fidèles à leurs

(1) Les liturgistes catholiques reconnaissent d'ailleurs que, au cours des siècles, certaines altérations peu heureuses — les unes par défaut, les autres par excès — se sont glissées dans les belles cérémonies antiques.

règles et auquel craignent de s'associer ceux-là seuls qui vivent dans la tiédeur.

Ce qui est dit ici des clercs s'applique, proportion gardée, à tous les chrétiens ; car tous ont des devoirs rituels à remplir — telle l'assistance à la messe dominicale — et tous sont pressés par l'Église de prendre une part active aux offices liturgiques.

§ III. — La liturgie comme modératrice de la piété et cause d'équilibre dans la vie spirituelle.

La vie spirituelle est chose complexe. Toutes les puissances actives et passives de l'âme y interviennent. Si l'on voulait analyser et organiser tous les éléments dont l'expérience religieuse fait la synthèse réelle, il faudrait n'oublier aucun des genres de phénomènes qui appartiennent soit à l'ordre psychologique, soit à l'ordre physiologique, il faudrait ne négliger aucune des influences que le tempérament, l'hérédité, l'éducation, l'habitude, exercent, dans chaque individu (1), sur les données spécifiques du problème. Nous nous en tiendrons dans la présente esquisse à une représentation schématique de la question. Les différentes facultés de l'âme qui concourent à la vie spirituelle, quoique très inégales en dignité, ont toutes un rôle légitime à tenir et un droit à être satisfaites. Mais, si entre elles l'ordre est suggéré par la nature, il n'est, dans les individus, ni spontanément réalisé, ni mis à l'abri des perturbations et des déviations. Certaines forces psychiques pouvant ainsi être tentées de déplacer à leur profit le centre de gravité du système, il faut qu'une cause se fasse sentir qui prépare, conserve et rétablisse au besoin entre elles l'équilibre : un équilibre dynamique qui ne contrarie pas les fonctions de la vie; un équilibre stable qui limite, mais n'interdise pas, les libres oscillations de l'activité ; un équilibre souple et libéral dont les conditions soient pleinement compatibles avec les impulsions de la personnalité. Un tel principe d'harmonie ne peut être, au moins

(1) Saint Thomas analyse judicieusement ces facteurs de l'individualité, auxquels il attribue une grande importance en morale, suivant l'axiome d'Aristote : « Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei. » Cf. I, LXXXIII, 1, ad. 5 ; I II, XLIX et sq. et *passim*.

par son origine, qu'objectif, extrinsèque : ce sera une méthode régulatrice, une loi. Mais combien cette loi verrait-elle son efficacité accrue, sa tâche facilitée, et son influence perpétuée, si elle était en outre et du même coup un pouvoir éducateur et une voix persuasive, si elle formait à l'âme une atmosphère, si elle lui composait enfin le régime d'alimentation spirituelle le plus varié et le plus généreux ! La liturgie tient toutes ces promesses.

Ce n'est pas d'ailleurs dans le seul domaine de la morale pure que les déviations de la conduite humaine ont coutume de se produire avec une certaine symétrie, de part et d'autre de la voie normale. Tout pouvoir de régulation a quelque analogie avec une vertu : *stat in medio*. Nous allons constater — par une inspection rapide — que la liturgie se trouve en mesure ou de concilier des points de vue opposés de la piété, ou de maintenir celle-ci dans une orientation moyenne entre deux excès.

I. *La liturgie et les entraînements de l'intellectualisme et de la dévotion sentimentale et sensible.* — Les dures cervelles d'un Calvin ou d'un Döllinger ne sont pas les seules qui, dans les voies spirituelles, aient cédé au mal d'un intellectualisme desséchant. Toute considération morale mise à part (l'orgueil tue l'amour, etc.), la tentation à laquelle ils ont succombé n'est ignorée d'aucun de ceux qui, dans l'Église, font métier de penser, de critiquer et de disserter. Il arrive souvent que la prière du théologien ou de l'érudit n'est pas à la hauteur de leur savoir ; il arrive que leur méditation, au lieu de s'achever comme elle le doit en élans d'amour, ne consiste guère qu'en un effort de réflexion, un travail intellectuel, un exercice de mémoire ou de dialectique. Cette même curiosité intempérante de l'esprit qui, chez l'homme d'étude, peut complètement stériliser l'oraison, deviendrait, chez des personnes de médiocre culture, l'origine de dangereuses erreurs de doctrine.

A l'opposé des exagérations de l'intellectualisme se produisent celles de la « dévotion sensible ». Sans doute c'est le cœur qui prie, et non l'intelligence ; celle-ci doit donc, dans les choses de la piété, se mettre au service de celui-là. Mais la vie du sentiment intègre des éléments multiples, parce qu'elle

résulte du concours de plusieurs puissances. Les phénomènes d'amour spirituel, dont la volonté est le siège, sont accompagnés de phénomènes sensibles de plusieurs ordres qui, dans l'organisme, descendent par degrés de l'esprit vers l'animalité. C'est chose difficile, en ce domaine, de maintenir entre des facultés qui agissent et réagissent les unes sur les autres la hiérarchie que réclame la nature raisonnable. Si l'étage des affections spirituelles s'affaisse sur celui des appétitions sensibles, l'âme tombe au sentimentalisme ; si à son tour l'appétit sensible se laisse dominer par l'appât de certaines « consolations » et de certains plaisirs (1) qui peuvent aider la piété, mais qui ne tiennent en somme qu'à des états organiques, elle s'enfonce innocemment dans une véritable matérialité. Or, il existe des tempéraments particulièrement affectifs qui sont exposés à céder plus ou moins à ce genre d'entraînements. Croyant bien faire, on s'évertue à susciter en soi les tressaillements de la sensibilité, et on en vient à se persuader que la qualité de la prière se mesure à la vivacité des émotions éprouvées. A ce régime, la pratique religieuse s'abaisse jusqu'à ne plus être que la pourvoyeuse d'une affectivité morbide et une forme naïvement perverse de la recherche de soi. Il y a assurément bien des degrés dans ces déchéances, et rares sont les cas extrêmes auxquels s'applique sans atténuation un jugement aussi dur. Néanmoins les reproches les moins graves qu'on puisse faire au sentimentalisme et à la sensiblerie dans la piété, c'est que leurs apparences exubérantes masquent un vide spirituel absolu, et que l'âme sur laquelle ils sévissent est condamnée à se traîner dans l'ornière d'une attristante médiocrité morale (2).

(1) « Qu'est-ce que vous voulez aimer ? Est-ce le plaisir de l'amour ou le bien-aimé ? Si ce n'est que le plaisir de l'amour que vous cherchez, c'est votre propre plaisir et non celui de Dieu qui est l'objet de vos prétentions... (Il arrive qu') on ne quitte les plaisirs du monde que pour se faire un plaisir raffiné dans la dévotion. » Fénelon, VIII, pp. 660 661. édit. Leroux-Gaume. (Nous citons d'après H. Brémond, *Apologie pour Fénelon*, p. 459, regrettant qu'il nous rende malaisée la vérification du texte.)

(2) Rendons-nous compte qu'il existe toute une littérature qui fait métier d'entretenir le mal décrit ici. Les origines de ce mal remontent aussi loin que possible dans l'histoire : car il tient aux faiblesses mêmes de la nature humaine. Le sentimentalisme et la sensiblerie dans la piété ne sont que les « accidents » les moins graves et les plus communs du faux mysticisme. On vient de lire (note précéd.)

Par quels antidotes la liturgie combattra-t-elle les maux que nous venons de signaler ?

Dans la bouche qui ne se plaît qu'aux discours scientifiques elle accumule les expressions d'amour. Ce n'est là qu'une manifestation de sa nature, puisqu'elle est avant tout une théologie affective, disons mieux, une ardente prière ; puisque, ses rayons de lumière étant aussi des rayons de chaleur, les pensées qu'elle met dans l'esprit tendent par elles-mêmes à s'insinuer jusque dans le cœur sous forme d'appels à l'amour. A la prière liturgique qui le presse de se dilater, le cœur de l'homme trop prisonnier de ses préoccupations intellectuelles refusera instinctivement de se livrer. Mais alors — ce sont les purs enseignements de l'expérience que nous traduisons ici — la liturgie glissera dans l'âme du chrétien et plus particulièrement du prêtre de subtils remords. Les propos d'amour qu'elle impose aux lèvres deviennent des armes par lesquelles elle tourmente le cœur : car la loi évidente de la prière est la sincérité. *Mens nostra concordet voci nostræ* : telle est l'une des devises que saint Benoît a laissées à ses fils, et celle qui, dans sa concision, caractérise d'une façon parfaite et totale la spiritualité de religieux pour lesquels le devoir liturgique prime

un trait de Fénelon relatif à la question. Le Jansénisme (cf. *supra*, *sommaire*, chap. VIII, sect. II) a été en la matière un agent pathogène. Le Rousseauisme et le romantisme plus encore (*ib.* chap. IX et chap. X, sect. IV). Le XIXe siècle a vu se multiplier extraordinairement le sentimentalisme pieux. Celui-ci a suscité des succès de librairie : dans le genre des romans de Georges Ohnet. « Vous le voyez s'étaler dans la littérature des premières communions, des mois de Marie et des petites dévotions... Les rites dont s'enveloppent les (petites) dévotions gardent la trace de leur origine individualiste. Ce ne sont jamais que des œuvres personnelles, traduisant les sentiments d'un tout petit nombre... J'ajoute que (ces dévotions) sont artificielles... La cause de leur faiblesse est évidente. Elles font au sentiment la part trop grande. La pensée n'en reçoit aucune satisfaction. La volonté n'y puise aucune énergie. Celui qui pousse un peu loin l'analyse de ces dévotions finit par avouer que la foi y est pour très peu de chose. C'est avant tout un exercice d'imagination et de sensibilité autour d'un objet religieux. » DOM BESSE. *Semaine liturgique de Maredsous.* 1912. p. 330. L'auteur prend soin d'ajouter qu'il existe, à l'ombre de la liturgie, mais en dehors d'elle, un petit nombre de « dévotions » très vénérables, et que, même à l'égard des autres, l'Église, toujours maternelle, s'est montrée indulgente.

C'est au sentimentalisme et à la sensiblerie que la deuxième moitié du XIXe siècle a dû cette imagerie religieuse et cette statuaire religieuse de pacotille, qui semblent s'inspirer d'un idéal de confiseur. De pareils échantillons d' « art » auraient soulevé le cœur de nos pères, au XVIIe siècle. Grâce à Dieu, l'art religieux se renouvelle graduellement à notre époque. Mais, que ne fait-on un auto-dafé de tous les vieux stocks de plâtres et d'images !

tous les autres (1). Toutefois le précepte qui, pour quelques-uns, règle essentiellement le progrès spirituel, conditionne pour tous la paix intérieure de l'âme dans l'accomplissement de la prière. De même que l'homme avare de son argent ferme ses oreilles aux conseils d'aumône et va jusqu'à s'irriter contre ceux qui les donnent, de même l'homme avare de son cœur répugne à prononcer des paroles d'amour et tient pour importun le texte qui les suggère. Or, sur cet article de l'amour, si la liturgie ne réussit pas à exciter l'émulation entre le cœur et les lèvres, elle institue entre eux la lutte en champ clos : il faut que l'un des adversaires ait le dessus. Ou bien le prêtre — on parlerait du chrétien à proportion — s'acquittera *bien* de sa messe et de son bréviaire, et son cœur s'ouvrira à l'amour ; ou bien il restera paresseux à aimer, et ses deux devoirs liturgiques lui deviendront chaque jour plus insipides.

Habile à défendre le cœur contre le souffle desséchant de l'esprit, la liturgie ne l'est pas moins à le préserver des entraînements du sentimentalisme et de la sensibilité. Elle réussit dans cette sauvegarde parce qu'elle possède la moelle du christianisme et sait l'accommoder pour les âmes de la façon la plus propre à les enchanter, à les élever, à les morigéner, à les assainir. Elle dispense le cœur de se mettre en quête d'aliments, car elle les lui prodigue. La connaissance la plus élémentaire des choses religieuses suffit à convaincre qu'aucun ensemble de croyances et de promesses n'est comparable au christianisme par l'aptitude à susciter l'amour. Cette aptitude, la liturgie l'exploite de la façon la plus variée et la plus heureuse ; car, prenant l'âme par la main, elle la conduit, par le sentier accidenté des mystères, des charmes de Noël aux désolations du Vendredi-Saint et au triomphe de Pâques. Abordant la nature humaine par des procédés sensibles, elle ne ménage à la sensibilité ni les appels, ni les satisfactions. Néanmoins elle ne considère les réalités matérielles que comme des symboles, c'est-à-dire comme des véhicules de la pensée, et ne prise les impressions organiques que dans la mesure où celles-ci

(1) Cf. *supra.*, *sommaire*, ch. xx. sect. ii.

stimulent les générosités de la volonté. Ainsi l'influence qu'elle exerce est profondément purifiante, et la part d'activité considérable qu'elle réserve aux sens devient entre ses mains un moyen de les spiritualiser : la liturgie se fait la patiente et délicate éducatrice de la sensibilité humaine. Pour le reste, les émotions qu'elle provoque sont marquées au coin des qualités qui caractérisent toute spiritualité chrétienne de bon aloi : elles sont attentives, graves et morales, et n'amorcent pas les rêveries sentimentales et vaines ; elles sont fortifiantes et pratiques, et haussent le potentiel de la volonté en vue de l'action ; elles sont ascensionnelles, et travaillent à détacher l'âme de la terre et à la faire monter vers les régions divines de la lumière et de la bonté ; elles sont tempérées et pacifiantes, sachant élever sans exalter, humilier sans déprimer, remuer profondément sans laisser après elles l'ombre d'un énervement. Comment la liturgie, au milieu de ses indulgentes prévenances pour notre cœur de chair, ne jetterait-elle pas dans les exubérances de la vie affective l'assaisonnement d'un peu d'austérité et même de saine amertume ? Elle s'attache pas à pas à un Dieu qui est venu dans sa propre personne immatérialiser la chair, châtier toutes les voluptés, pratiquer tous les renoncements et enseigner que l'amour se consomme dans l'immolation. Sel d'austérité et d'amertume encore, saumure propre à garder de la corruption le cœur humain, que ces sentiments de componction, de culpabilité, d'indignité et de détresse qu'elle fait quotidiennement boire à longs traits à l'âme chrétienne dans les versets du *Miserere*. La source et le garant de la sagesse que la liturgie apporte dans son rôle de modératrice de la vie affective ne sont pas ailleurs que dans son contenu doctrinal et dans sa méthode. Elle entretient vigilamment dans les âmes la connaissance des articles de foi, le souci de l'orthodoxie, la docilité au magistère. Elle tend donc à former chez le catholique l'habitude de la prudence et le goût de la simplicité dans les voies de la piété ; elle l'invite à toujours sous-tendre à son sentiment de la pensée précise ; elle lui inspire d'autant plus de confiance dans les thèmes authentiques qu'elle le détourne des aventures spirituelles ; si elle limite enfin la liberté de ses excursions, elle concentre ses efforts et, en le ramenant sur les

mêmes objets, elle le presse de pousser ses expériences dans le sens de la profondeur.

II. *La liturgie, l'amour d'espérance et l'amour pur.* — Il existe une question de théologie, de la plus haute importance pour la spiritualité et l'expérience religieuse, que les écoles ont débattue, que Bossuet et Fénelon ont prise au XVIIe siècle comme l'un des objets de leur querelle, et à laquelle — bien qu'on paraisse ne s'en être pas aperçu — la liturgie apporte la plus sage et la plus satisfaisante des réponses : c'est la question de la part que doivent respectivement obtenir l'espérance et la charité pure, dans l'amour de Dieu. L'homme est-il capable d'un amour de Dieu formellement désintéressé, entièrement généreux? Et, dans le cas de l'affirmative, les actes d'un pareil amour sont-ils obligatoires ou facultatifs? réservés seulement aux saints ou proposés à tous les fidèles? de leur nature, exceptionnels dans la vie chrétienne, ou admis au contraire à y devenir quotidiens et même fréquents? Nous n'avons à aborder ici de front ni le côté spéculatif, ni le côté historique du problème (1), mais

(1) A ces points de vue, cf. Stéphane HARENT, *La question de l'amour pur*, *in Études*, 1911, t. II : série d'articles qui présente un grand intérêt. — Nous ne pourrons pas parler d'une façon aussi uniformément élogieuse de l'article *Ascétisme* (Aug. HAMON) du *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* (A. D'ALÈS). On trouve là quelques passages tout de même inattendus (t. I, col. 305) : « La bienveillance n'exige pas l'affection, et je puis désirer du bien à une personne que je n'aime pas » (*sic*). On est obligé de supposer que l'auteur n'a pas dit ce qu'il voulait dire, ou bien qu'il a songé à l'affection sensible : ce qui serait hors de propos. Le vrai amour, le noble amour, consiste à vouloir du bien à l'objet aimé. « Hoc est enim proprie amare aliquem, *velle ei bonum.* » S. Thomas I, XX, 1, ad 3, et 2, c.

Mais il semble bien que ce n'est pas seulement l'expression de la pensée, c'est la pensée elle-même qu'il faudrait corriger ; car nous voyons établir une opposition (*ibid.*) entre la charité *affective*, dans laquelle prédomine l'amour (cas des contemplatifs et des passifs, *Imitation de J-C.*) et la charité *effective*, dans laquelle prédomine la bienveillance (cas des apôtres et des actifs). L'auteur est-il vraiment persuadé que dans la charité du contemplatif (la bénédictine, la clarisse, la dominicaine, la carmélite, la visitandine, etc.) entre *moins de bienveillance* à l'égard de Dieu et du prochain que dans la charité de l'actif (la fille de la charité, la petite sœur des pauvres, etc.)? Dans ce cas il faudrait expliquer bien vite à cette pauvre Marie qu'elle s'est fourvoyée en prenant au sérieux la parole de l'Évangile, et qu'elle ne doit avoir de cesse qu'elle ne se soit transformée en une Marthe. C'est qu'en effet, indubitablement, *ceux qui ont la bienveillance en partage ont « la meilleure part »*. — Comment nous tirer de là? C'est très simple. Nous dirons que l'*action* au service de la personne aimée est une conséquence, un fruit, une preuve a posteriori et une mesure de la bienveillance ressentie pour elle. Mais la bienveillance *ne réside pas* dans l'action extérieure, elle *réside* dans le cœur. Ainsi le contemplatif qui se donne à Dieu, corps et âme, *ex toto*, qui veut à Dieu

seulement à montrer la manière pratique dont la liturgie le résout, fournissant ainsi et des arguments au théologien, et une norme de spiritualité au chrétien. Or, les enseignements de la liturgie sont, en cette matière, d'une absolue clarté.

Les actes d'amour de convoitise (amour d'espérance, amour intéressé), soit formulés en propres termes, soit équivalemment exprimés dans les demandes, les supplications et les actions de grâces, forment si évidemment le tissu des textes sacrés employés ou des prières composées par l'Église, qu'on ne comprend pas comment des mystiques et des hérétiques se sont leurrés au point de vouloir ou disqualifier ou même condamner ce genre de sentiment : *Diligam te, Domine, fortitudo mea : Dominus firmamentum meum, et refugium meum, et liberator meus. Deus meus adjutor meus, et sperabo in eum, etc.* (1). Il n'y a pas lieu d'insister. Mais ne croyons pas que, si la liturgie donne l'amour d'espérance pour pain coutumier à l'âme, elle ne place pas à côté de cette alimentation commune la coupe d'un breuvage plus généreux.

C'est en effet l'expression la plus pure de l'amour désintéressé qui ennoblit les lèvres de l'homme, quand il chante sans arrière-pensée la louange de Dieu, sa gloire, la splendeur de ses œuvres : car, le propre de l'amour de bienveillance ou d'amitié est de se complaire dans le bien de l'objet aimé, de se

tout le bien de Dieu, brûle de la flamme de la plus ardente bienveillance. L'amour dont il se meurt est de la bienveillance — qu'on lise le *Héraut de l'amour divin* de sainte Gertrude ou la *Vie* de la sœur Thérèse de l'Enfant-Jésus, de Lisieux. — Assurément l'amour affectif cause d'intimes joies ; mais qui ne sait, depuis Aristote, que toute activité, celle qui se dépense au dehors comme celle qui se dépense au dedans, *porte avec elle sa récompense* : récompense dans l'ordre naturel ; récompense (si le genre d'activité le réclame) dans l'ordre surnaturel ? — Voici deux autres vérités qu'il sera encore opportun de rappeler ici : 1° Quelles que soient les *difficultés* de la vie active, il n'y a que les inexpérimentés qui osent nier les *épreuves* de la vie contemplative. Pour mener la seconde de ces deux vies, l'esprit de foi est plus nécessaire que pour mener la première : parce que, là-bas, *on ne voit pas* ce qu'on fait, on n'a pas d'aune pour auner les résultats obtenus ; on est une Pénélope qui n'a même pas la consolation de mesurer son travail en le défaisant. 2° Beaucoup d'*actifs*, d'ailleurs sincèrement pieux, avouent que, bien souvent, ce qui leur coûte le plus dans leur vie, ce n'est pas l'action, c'est la part obligatoire de l'oraison. Ils sont comme soulagés quand l'heure de l'action sonne. — Toutes ces menues remarques sont salutaires pour dissiper certaines illusions d'optique, surtout à notre époque où la brise nous apporte, par-dessus l'Atlantique, tant de bouffées d'américanisme.

(1) *Ps.* XVII, 2. 3.

réjouir de ses avantages, et de souhaiter de les accroître, *velle bonum alicui*. Observons d'ailleurs que l'action de grâces peut très bien et même très opportunément mêler quelques-uns de ses élans aux accents de la glorification, sans rendre celle-ci moins dégagée et moins sincère. Si, en effet, le simple *merci* n'est que l'aveu de la satisfaction obtenue, partant un acte complémentaire de la convoitise, la gratitude est un excellent point de départ psychologique et moral pour la louange, et devient, dans le cœur du client reconnaissant, un ardent stimulant à la bienveillance pour le bienfaiteur : elle implique un souvenir du « moi », nullement un retour sur le « moi ».

Or, il existe dans la liturgie toute une série de pièces très usuelles, psaumes (1), cantiques de l'Ancien et du Nouveau Testament, hymnes ecclésiastiques dont les plus fameuses sont le *Te Deum* et le *Gloria in excelsis*, préfaces de la messe, qui sont toutes traversées par le souffle de l'amour désintéressé de Dieu. Mais, plus encore que sur ces amples compositions, c'est sur de brefs morceaux liturgiques, simples phrases ou strophes exclamatives, que notre attention doit se porter, parce que ceux-ci, revenant dans le culte avec fréquence et régularité, finissent par imposer à l'âme du chrétien leur obsession : nous parlons de ces courtes doxologies, communément adressées à la sainte Trinité — la plus connue est le *Gloria Patri* —, qui résonnent invariablement à la fin de tous les psaumes, hymnes et cantiques, et paraissent d'autant plus significatives qu'elles se trouvent généralement sans lien vraiment logique avec le contexte. Et qu'on ne dise pas que ces « conclusions » liturgiques sont de simples mentions dévotes du Dieu un et trine : non pas, ce sont toujours, et en termes formels, des « doxologies », *verba glorificationis*, des professions d'un altruisme qui adore.

Avons-nous, par cette brève analyse, épuisé les témoignages que la liturgie rend à l'amour désintéressé de Dieu ? Loin de là. Le programme tout entier de la spiritualité liturgique tient

(1) A côté des psaumes explicitement consacrés à la louange, il faut placer les psaumes historiques qui narrent les bontés de Dieu pour son peuple et les fléaux dont il frappe les ennemis de ce peuple : car une pareille commémoration, faite tout à l'honneur de Dieu, équivaut à une ardente louange.

dans cette formule : faire partager au chrétien, saison par saison et presque jour par jour, les sentiments du Christ en ses différents mystères, et ainsi faire vivre l'homme de la vie intime de Dieu. Or, vivre de la vie d'autrui, c'est vivre en lui et pour lui, c'est se dévouer à lui. — Nous reviendrons plus longuement sur ces pensées qu'il fallait au moins toucher ici (1).

De cet ensemble de faits l'on déduit *la loi de la prière chrétienne*. Sans doute les demandes — demandes de bienfaits et demandes de pardon —, ces aveux de la misère physique et morale, de la convoitise honnête et de la confiance, occuperont le plus assidûment les lèvres et pèseront le plus lourd au poids des mots. Cependant, à l'école de la liturgie, on apprend que la voix de l'altruisme ne saurait jamais rester longtemps silencieuse. Jamais, pour renouveler ses serments de pur amour, cette voix n'attendra que l'écho en soit tout à fait éteint. Déjà considérable au point de vue matériel, la place qu'elle tient dans la prière rituelle est, au point de vue formel, royalement prépondérante. Que nous enseigne en effet cette prière ? Elle nous habitue, par une leçon de choses, à distinguer dans l'objet de nos désirs le contingent du nécessaire : quoi qu'il advienne du reste de nos ambitions, une seule chose importe en définitive, la gloire de Dieu. Elle nous dit encore que, lorsque nous prions, la glorification de Dieu doit être fréquemment l'objet même, la fin intrinsèque de nos actes, et que à cette glorification toutes nos requêtes d'intérêt personnel doivent être invariablement subordonnées et conditionnées. Cette loi de la prière s'étend à tous les chrétiens, car la liturgie est pour eux tous. Pourtant elle n'astreint chacun d'eux qu'exactement dans la mesure où il est tenu à prier. A tous est ouverte la carrière de l'amour pur. La plupart ne s'y engagent que par intermittences et velléités. Un petit nombre la poursuivent. — On remarquera, dans l'ordre de l'expérience religieuse, que, si la prière liturgique gonfle si puissamment les cœurs et leur communique d'aussi fervents enthousiasmes, c'est précisément parce qu'en obligeant l'homme à pratiquer l'altruisme à l'égard de Dieu,

(1) Cf. *sommaire* : ch. XVI et XX.

elle le hausse à une incomparable noblesse : elle lui fait vouloir du bien à Dieu ; elle lui fait donner à Dieu ; elle lui fait traiter avec Dieu d'ami à ami. Là est le cru du vin capiteux dont l'Église nous permet, nous commande même la sainte ivresse.

Mais, en imprimant à coups redoublés dans l'âme des jugements, des protestations, des professions de foi, des sentiments, des motifs, des fins, les appels d'un idéal, la prière liturgique finit par la marquer à son effigie. Elle pénètre jusque dans la subconscience, et les traits qu'elle y laisse enfoncés sont prêts à renaître à la lumière en intentions claires et en impulsions directrices de la vie. La loi de notre prière devient donc la loi de notre vie intérieure et de notre action.

Par la raison, par la foi, le chrétien est instruit de ce que Dieu est la fin dernière de toutes choses, future béatitude du cœur humain, mais aussi dominateur souverain qui a tout créé en vue de sa propre gloire. A ce chrétien la liturgie fait entendre que l'amour pur de Dieu doit lui fournir des *motifs* d'action, que la gloire de Dieu doit même devenir pour lui un appât et être acceptée de sa volonté comme une *fin extrinsèque* (*finis operantis,* fin de l'ouvrier). C'est là d'ailleurs un idéal, un programme de vie parfaite. Les ambitions de l'amour désintéressé n'éteignent jamais, ne peuvent jamais éteindre les revendications nécessaires de l'amour d'espérance, en évincer complètement les motifs. Entre ces deux amours, malgré leur partielle opposition, la liturgie montre très clairement qu'il n'existe point d'antagonisme : de l'un à l'autre elle maintient un gué par lequel, le plus aisément et le plus suavement du monde, l'âme passe et repasse au gré des versets de la poésie sacrée. Et ce n'est pas le moindre mérite de la liturgie que de fournir ici encore à toute âme docile la solution sage et discrète d'un problème délicat qui a troublé de grands esprits (1).

(1) Le langage de la scolastique, définitivement fixé en cette matière par saint Thomas, permet de poser et de résoudre le problème avec une précision adéquate. L'amour d'espérance et l'amour de charité se spécifient par la considération du bénéficiaire, *finis cui*. Ces deux amours, bien que en un sens diamétralement opposés, se rejoigent dans l'*identité* de l'amour plus fondamental qui porte la volonté vers la fin proprement dite, *finis cujus gratia* (côté objectif, *finis qui* ; côté subjectif, *finis quo*). Celle-ci représente le fait téléologique primitif, nécessaire et permanent ; les *fines cui,* des faits dérivés, des modalités contingentes. Doctrine capitale, mais sur laquelle nous ne pouvons insister.

Bossuet se fût épargné certaines exagérations de doctrine dans sa polémique avec Fénelon, s'il eût été plus attentif aux suggestions quotidiennes de son bréviaire.

III. — On montrerait pareillement que la prière rituelle enseigne et produit l'harmonieux mariage de sentiments opposés, tels que la crainte et l'amour, la révérence et la familiarité, l'humilité et la confiance ; — qu'elle tempère l'austérité de l'esprit de sacrifice par l'épanouissement de la joie insouciante des enfants de Dieu ; — qu'elle se tient à égale distance du spiritualisme exagéré qui repousse les formes extérieures du culte et du formalisme qui vide les symboles et les gestes de leur contenu spirituel ; — que son zèle à nous recommander le désir des biens « surnaturels » ne l'empêche pas d'être indulgente à nos nécessités temporelles et de demander pour nous les avantages de la santé et de la prospérité terrestre. — Il est à peine besoin de dire que, parmi les caractères de la liturgie, celui auquel nous attachons le plus d'importance, c'est qu'elle concilie dans la religion les besoins de l'homme individuel et ceux de l'homme social. Le lecteur n'a pas trouver encore ici la preuve de cette assertion. La thèse s'imposera à lui, nous l'espérons, au terme de la présente étude (1).

La bienfaisance d'un régime de spiritualité capable de réaliser dans la piété les différentes formes d'équilibre que nous venons soit d'analyser, soit au moins d'énoncer, se recommande par ce fait que toujours la rupture d'un de ces accords a signalé l'attitude spirituelle des individus ou des écoles qui sont sorties de la voie droite du catholicisme : protestants, jansénistes des différentes nuances, quiétistes, illusionnés du mysticisme, etc.

§ IV. — La liturgie et l'esthétique.

I. — On peut affirmer, sans crainte d'être contredit, que le culte catholique est capable d'une grande beauté. Les éléments matériels de cette beauté, très divers en nature et en qualité, sont la littérature liturgique, les cérémonies, le chant et l'orgue, les ornements et les couleurs liturgiques, la matière des sacre-

(1) Cf. *sommaire* : chap. XIV, XV et XXI, sect. VII.

ments et des sacramentaux, les vases sacrés et le mobilier du culte, le luminaire et les cloches, enfin l'autel et l'église avec ses lignes architectoniques et ses motifs décoratifs. Tout cela doit être formellement revêtu de son sens spirituel, symbolique ou mystique, et mis en communication avec son idéal. A cet ensemble d'une variété admirable, la pensée du service de Dieu confère une incomparable unité. La beauté de la liturgie est donc le résultat, un et complexe, des efforts d'un grand nombre de facteurs parfaitement coordonnés. On se place ici, bien entendu, dans l'hypothèse — pas très souvent réalisée (1) — où le culte est accompli avec intelligence, amour et noblesse, suivant l'esprit et les règles de la liturgie et dans des conditions de personnel, de matériel et d'art satisfaisantes.

Le fonds littéraire de la liturgie est constitué, nous l'avons dit déjà, par les Livres Saints. Nous n'essaierons pas de refaire, même sommairement (2), le dénombrement des merveilles que ceux-ci contiennent dans tous les genres de la poésie, — dans ceux de l'éloquence, de l'histoire, du récit épique, — dans ceux de l'allégorie et de la parabole, — enfin dans ces deux formes

(1) Traitant de *la liturgie et l'esthétique* nous nous montrons naturellement très exigeant à l'égard des conditions dans lesquelles cette liturgie est accomplie, et très sévère à l'égard des négligences, des insuffisances et des laideurs matérielles qui, si souvent, déprécient le culte. Mais on serait mal venu à inférer de là que *la liturgie n'est pas à la portée de tous*, qu'elle est un parc réservé et un fruit rare. Le raisonnement vaudrait à peu près celui-ci : « Le patriotisme n'est pas pour tous, *parce que* tout le monde n'a pas une tribune à la revue de Longchamp. » — Faut-il insister davantage ? Il paraît que « oui », puisqu'on nous a proposé la difficulté.

Disons donc d'abord que la liturgie est vérité, doctrine, amour, sagesse et ascèse, avant d'être ou en même temps qu'elle est beauté. Mais, alors même que notre interlocuteur se cantonnerait sur le terrain de l'esthétique. — « En quoi, lui demanderions-nous, la sublimité des textes sacrés et du sacrifice, en quoi le magnifique mouvement de l'année liturgique souffrent-ils de la forme déplaisante de maints ornements sacerdotaux et de la décoration déplorable de maints sanctuaires ? en quoi le symbolisme des rites périclite-t-il par ce fait que les qualités sensibles de la chose symbolisante sont peu dignes des réalités immatérielles symbolisées ? »

Du reste, toute cette question est inintelligemment posée. La distinction que nous introduirons ultérieurement (cf. page 860) entre la *beauté matérielle* et la *beauté formelle* de la liturgie aidera à faire entendre que beauté, vérité, bonté et moralité ne se placent pas dans des « tiroirs » différents, et à montrer que le fidèle peut, dans une modeste église de village, éprouver la puissance esthétique du culte catholique.

Nous n'en avons pas moins le devoir, tous tant que nous sommes, de travailler à embellir de toutes manières les cérémonies.

(2) A la seule beauté des psaumes, il faudrait consacrer de nombreuses pages.

de littérature qui restent en dehors des classifications de l'art humain : la prophétie qui prend au service de ses visions les qualités les plus variées et les plus éclatantes de la poésie et de l'éloquence ; le type, la scène figurative, l'allégorie prophétique qui, au moyen des choses du présent, dessinent les réalités de l'avenir.

De ces trésors bibliques, la liturgie se trouve être la légataire universelle. Elle est obligée, il est vrai, de faire un choix dans une matière surabondante. Mais, à quiconque étudiera de près comment elle a procédé, il paraîtra que, dans l'ensemble, la sélection a été extrêmement judicieuse (1). Si l'on passe en revue toutes les richesses que recèlent le bréviaire et le missel, offices et messes des solennités, des dimanches et des saints, messes de Carême destinées à l'instruction des catéchumènes, messes des grandes vigiles et des Quatre-Temps, avec leurs lectures et « prophéties », offices et messes de la Semaine Sainte, messes des octaves de Pâques et de la Pentecôte, office et messes des morts, office et messe de la dédicace, messes votives, on reconnaîtra que ces deux livres ecclésiastiques forment un admirable recueil de textes sacrés.

D'ailleurs, l'Église n'opère pas son choix comme un collectionneur qui compile, mais comme un artiste qui compose. Tantôt la liturgie produit par de simples rapprochements de textes des harmonies insoupçonnées ; tantôt, en appliquant les textes à des circonstances particulièrement appropriées de l'année religieuse ou de la vie humaine, elle obtient des effets saisissants : dans les deux cas, une beauté nouvelle s'ajoute à celle que les pages inspirées avaient dans leur milieu biblique. Les lamentations de Jérémie, les plaintes angoissées de Job, la gravité sinistre et confiante à la fois du *De profundis* sont profondément impressionnantes dans l'original. Combien ne le sont-elles pas davantage dans les offices de la Semaine Sainte ou dans celui des défunts ? Les péricopes évangéliques prennent dans la liturgie un singulier relief, grâce aux homélies qui les commentent, aux Épîtres apostoliques qui leur font

(1) Ce qui ne veut pas dire qu'on n'éprouve pas de regrets en voyant maints passages de la Bible inutilisés par la prière rituelle.

écho, aux pages de l'Ancien Testament qui les annoncent. Le chant des deux grands cantiques de l'Évangile, le *Magnificat* et le *Benedictus*, succédant à celui des psaumes et des hymnes, correspondent au point culminant des offices des vêpres et des Laudes. Le procédé le plus habituel et le plus fécond que connaisse la liturgie dans l'association des textes bibliques consiste à mettre en contact des passages corrélatifs de l'Ancien et du Nouveau Testament. Il s'établit alors entre les deux âges de la Révélation une mutualité de services. La personnalité de Jésus n'est pas seulement accréditée, elle est en bien des points mystérieux expliquée par les prophéties et les figures ; d'autre part, elle donne de celles-ci la clef et projette sur tous les anciens livres une illumination « en retour » qui les renouvelle et les transfigure. Il y a dans cet échange de clartés une prestigieuse source de beauté.

La liturgie ne tire pas seulement, au point de vue de l'art littéraire, un excellent parti de l'héritage biblique. Elle enrichit cet héritage d'une foule de beautés dont elle est elle-même la créatrice. L'antiquité chrétienne a eu en Occident trois ou quatre siècles d'extrême fécondité en matière de liturgie ; ce pouvoir de production a continué de s'exercer, en ralentissant peu à peu son activité, durant la première moitié du moyen âge. Des trésors qui ont été alors accumulés, une partie seulement est restée au répertoire officiel du culte. De ce reste nous vivons : car c'est à lui qu'appartiennent les prières de l'Ordinaire de la messe, les préfaces, les oraisons, les hymnes et les séquences, les formules et les prières du rituel et du pontifical. Toutes ces compositions ont leur caractère, leur style (1), leur signification propre dans la liturgie. Les vénérables homélies des Pères, leurs commentaires de l'Écriture, les légendes des saints possèdent aussi, dans le bréviaire, en dehors de leur rôle didactique et moral, une raison d'être esthétique incontestable (2).

(1) Cf. Dom Cabrol, *op. c.*, p. 71 sq.

(2) Qu'on ne prenne pas nos paroles pour l'expression d'une satisfaction complètement béate et ignorante de toute critique. La liturgie est une œuvre humaine, faite sous le contrôle et sous une certaine direction générale de l'Esprit-Saint. Elle n'est pas protégée, loin de là de toute imperfection.

On ne peut manquer d'être frappé de la diversité que présentent, tant par la provenance que par le genre, les matériaux littéraires que nous venons d'énumérer. Avec de tels éléments, la liturgie a le secret de former des ensembles solidement cohérents (1). Chacune de ses œuvres, d'abord la messe considérée en elle-même, puis la messe prise avec les heures canoniales pour constituer la tâche cultuelle d'une journée, puis les périodes ou temps de l'année liturgique, enfin cette année tout entière, est le fruit d'un effort et marque un degré de réduction à l'unité. On en dirait autant de chaque création et de tout le système eucologique de la liturgie sacramentelle : telles les magnifiques suites de prières qui accompagnent chaque sacrement et sacramental, baptême, ordre, consécration des vierges, dédicace des églises, bénédictions des cierges et des rameaux, etc. ; telle la vaste harmonie que composent tous ces mystérieux langages chargés de traduire la vie individuelle et sociale de l'humanité en une notation surnaturelle. C'est en nous plaçant actuellement au point de vue littéraire que nous vantons l'unité des ensembles liturgiques ; mais la thèse s'affirmera de nouveau et *a fortiori* quand nous considérerons ces prières dans leurs rapports avec les cérémonies.

La poésie religieuse, la prière solennelle appellent constamment à leur aide l'art musical. — Quels sont la nature et le degré d'intimité de cette connexion ? Le plain-chant et le jeu de l'orgue qui l'accompagne et le paraphrase — nous ne parlerons ici que de cette forme, la plus liturgique, de la musique d'église (2) — ne doivent pas être regardés comme un simple ornement extrinsèque de la prière : ils font vraiment partie intégrante — nous ne disons pas : essentielle — du culte. Chez

(1) Sur la nature de l'unité dans les créations de la liturgie, cf. *supra*, p. 812. Les liturgistes se plaignent d'ailleurs à bon droit des dégradations ou surcharges qui ont, en bien des matières, altéré les beautés originelles de la liturgie. Dom CABROL, *op. c.*, p. 11, sq. Celle-ci a eu un peu le sort des cathédrales gothiques : on a défleuronné, déformé et maladroitement restauré. Mais, n'oublions pas que la liturgie, même endommagée au point de vue esthétique, reste éminemment vénérable, parce que l'Église a au moins *consenti par indulgence et ratifié pratiquement* les altérations commises aux époques d'ignorance liturgique.

(2) Cf. *sommaire*, c. x, sect. vi, p. 734, note 1 : les récents documents pontificaux relatifs à la question.

les Hébreux et les Orientaux, la musique se mêlait à presque tous les actes de la vie ; le chant, soutenu par les instruments à corde, à vent et à percussion, était en particulier un élément indispensable des cérémonies du culte. Bien que, dans notre Occident, l'art musical se soit vu bannir de la vie familière et chambrer dans une sorte de destinée professionnelle, il n'en est pas moins vrai que, à certaines heures, l'homme sent sa poitrine se gonfler pour des mélodies qu'elle voudrait être capable de mettre au vent. Lorsque l'âme humaine est possédée d'un sentiment profond et pur, que ce soit l'amour, la joie ou la tristesse, elle cherche instinctivement dans le chant un moyen plus puissant que la parole pour l'exhaler. Inapte à faire de son souffle une harmonie, l'homme souhaite alors trouver dans la cantilène d'autrui l'écho et la traduction de ce qu'il ressent. Ou bien, en lui, l'ordre des facteurs psychiques se renverse : ce n'est pas de manifester les chaudes vibrations de son cœur, c'est au contraire de susciter dans ce cœur froid et inerte de nobles émotions qu'il est désireux. Alors, il tend l'oreille à des chants passionnés et leur demande l'amour ou l'illusion de l'amour. *Cantare amantis est* : on chante ou on écoute chanter, parce qu'on aime ou qu'on a aimé, ou qu'on veut aimer, ou qu'on a simplement un cœur fait pour aimer. C'est dans ces états d'âme que gît le secret du charme qu'exerce le théâtre lyrique. Avec une différence d'objet, de qualité et surtout de sincérité des sentiments, c'est en eux aussi qu'il faut chercher la raison d'être de la musique d'église. La mélodie grégorienne, simple, sobre et chaste, souvent d'une exquise délicatesse, à l'occasion pathétique et terrible, s'associe merveilleusement à la prière liturgique pour exprimer les émotions que fait naître dans l'âme chrétienne la pensée de Dieu, du Christ et de la destinée humaine. La première des qualités nécessaires à ceux qui la chantent ou qui veulent la goûter est la sincérité dans l'émotion. Aussi ne peut-elle être exécutée par des artistes profanes, ni appréciée par des âmes profanes. Arrière, les dilettantes ! Ils sont ici ce que les chenilles sont sur les fleurs. Les interprètes et les auditeurs qu'il faut au plain-chant sont des gens qui vivent de la liturgie ou qui communient cordialement à la liturgie. Il les récompense en entretenant en eux la jeunesse

du cœur et en rafraîchissant, une à une, inlassablement, leurs impressions de piété. D'ailleurs, il s'adapte avec tant de bonheur et de souplesse aux nuances du sentiment religieux et aux thèmes de la pensée religieuse qu'on peut, dans son répertoire, distinguer toute une série de degrés, depuis les compositions de caractère mystique qui réservent leur charme ineffablement délicat aux âmes pures et unies à Dieu, jusqu'aux compositions de caractère puissamment tragique et largement humain qui, cherchant leur inspiration dans les promesses ou les menaces des fins dernières, sont capables d'ébranler le roc des âmes les plus endurcies dans le péché. Qu'on compare, par exemple, la grâce innocente des neumes alléluiatiques qui, sur leurs ailes diaphanes, portent la joie pascale, à la mélodie sombre du *Dies iræ* éclatant sous les voûtes sacrées comme la trompette du jugement dernier à travers les tombeaux.

Quelque intérêt que présentent par eux-mêmes dans l'ordre esthétique les prières et les chants rituels, on ne saurait oublier qu'ils sont faits pour être soudés à des cérémonies et que c'est seulement en s'enchâssant dans l'édifice total de la liturgie qu'ils prennent toute leur signification et toute leur beauté. Analogue en cela à une pièce de théâtre, le culte n'existe qu'en puissance dans les livres et qu'à l'état informe dans ses membres épars. Pour vraiment comprendre et apprécier ses créations, il faut leur restituer leur caractère organique, vivant, public et social. Les éléments de la liturgie seront donc replacés dans leur milieu qui est l'église et près de l'autel, la table du sacrifice, qui est leur centre d'attraction, puis de rayonnement. On se souviendra que ses prières doivent être récitées ou chantées d'après les règles rituelles, avec leur rythme, leurs modulations, leur régime tantôt à deux, tantôt à une seule voix (1).

(1) Les amis de la liturgie et les connaisseurs en histoire et en esthétique liturgique nous reprocheront deux lacunes. Nous ne mentionnons ici ni le concours artistique que la *décoration du sanctuaire* prête au culte, ni la *puissance dramatique* que possède la représentation, accomplie par le clergé, des principaux faits de l'histoire religieuse. — C'est que nous ne pouvons pas être complet et que d'ailleurs nous avons touché ces points dans notre *Introduction* : cf. p. 70[illegible]. De la synthèse des arts dans le sanctuaire nous dirons prochainement un mot. Du caractère dramatique du culte nous avons parlé, p. 805 ; et nous allons revenir assez longuement sur la question au sujet de l'année liturgique.

On saura que ses formules sont destinées à être superposées aux rites qu'elles expliquent ou sur la signification desquels elles s'appuient. Le symbolisme des objets et des cérémonies sera interprété en fonction de leur nature, d'anciennes mœurs et traditions, des circonstances de l'heure où l'office est censé être célébré, des traits de l'Évangile et de certains gestes de Jésus (1), des rapports que le culte catholique a avec celui du temple de Jérusalem et avec un grand nombre de figures de l'Ancien Testament, enfin des dogmes fondamentaux de la Trinité, de la Rédemption, de la justification. Chaque ensemble sera reconstruit à l'aide de tous les éléments, personnes et choses, littérature et rites, formes sensibles et intentions idéales, qu'il comporte soit simultanément, soit successivement. Ajoutons que, la beauté dépendant avant tout de l'adaptation des choses à leur fin, quiconque s'intéresse à l'esthétique de la liturgie tirera le plus grand profit de quelques connaissances archéologiques et historiques, grâce auxquelles il pourra remonter à l'origine des institutions, reconstituer des cérémonies aujourd'hui mutilées et découvrir ainsi la raison d'être de bien des détails en apparence irrationnels ou arbitraires (2).

Ces vérités seront d'abord appliquées au bréviaire. Tous les caractères qui le distinguent, prédilection pour le style lyrique ou oratoire, multiplication des éléments de dialogue, alternatives de psalmodie et de lectures, et tant d'autres dispositions sur lesquelles il serait trop long d'insister ici, s'expliquent à merveille dès qu'on pense qu'on a affaire à une prière publique qui suppose des chœurs, des chantres, un président. Mais ce qui pour celle-ci est à la fois convenance et harmonie perd, dans le cas de la récitation privée, sa raison d'être actuelle et

(1) Voici quelques exemples bien caractéristiques des liens qui existent entre la liturgie et les actions de Jésus : 1° La messe — et l'institution de la Cène ; 2° Les bénédictions sacerdotales accompagnées d'élévation des mains et des yeux (dans la messe et hors de la messe), — et l'acte de Jésus avant son Ascension : « Elevatis manibus, benedixit eis ». Luc., XXIV, 50 ; 3° Dans le sacrement de baptême, l'objurgation et l'insufflation : « Exi ab eo, immunde spiritus, et da locum Spiritui Sancto », sont à rapprocher des exorcismes accomplis par Jésus et de la parole : « Accipite spiritum sanctum ». Joan., XX, 20 ; l'imposition des mains, de Marc., X, 16 ; « l'Ephpheta », etc., de Marc., VII, 32 ; 4° Le lavement des pieds qu'on accomplit le Jeudi Saint est la propre réédition du *Mandatum* : Joan., XIII, 4-15, etc.

(2) Dom Cabrol, *op. c.* p. 11 sq.

une grande partie de sa beauté. La notion même d'une liturgie de la louange, c'est-à-dire d'une prière vocale, variée et organisée méthodiquement, est une notion sociale. Faut-il conclure de là que le prêtre qui s'acquitte de la prière rituelle dans la solitude de son presbytère sera privé des expériences spirituelles que le saint office ménage aux religieux de chœur? En aucune manière ; car la prière est essentiellement une effusion du cœur de l'homme ; et cette effusion se produit chaque fois que le cœur de l'homme parle sincèrement au cœur de Dieu. Toutefois, il ne profitera intégralement des ressources de son bréviaire, il ne prendra pleinement intérêt à celui-ci et il n'en goûtera toute la beauté que s'il le replace par la pensée dans le cadre que les rites exigent, et s'il ajoute par l'intention à sa prière individuelle une modalité de fonction sociale. — Ces vérités s'appliquent ensuite à la messe. Prières, rites, symboles, relations à l'Ancien Testament et à l'Évangile y constituent un tout très cohérent. La messe basse possède toute la signification dramatique du sacrifice et toute la divine générosité du don eucharistique. Pourtant elle n'est, par rapport à la messe solennelle, qu'une cérémonie appauvrie et diminuée. — Ces vérités s'appliquent encore aux temps et à l'année liturgiques qui forment de vastes enchaînements systématiques de prières et de rites. — Elles s'appliquent enfin à la liturgie sacramentelle qui obtient de si belles harmonies entre les bienfaits qu'elle promet aux âmes ou les thèmes mystiques qu'elle leur propose, et les éléments matériels qu'elle met en rapports symboliques avec l'ordre surnaturel, l'eau, l'huile, le sel, le feu et les lumières, l'encens, les cendres, les cierges, les rameaux verts.

Mais, pour embrasser la liturgie dans toute sa magnificence et dans toute la richesse triomphale de son expression, il faut se rappeler que l'Église est une hiérarchie, ἱερεύς, ἄρχω, ἀρχιερεύς. L'Église a des évêques investis de la plénitude du sacerdoce et chargés de faire, *dans l'exercice même du culte,* figure de chefs du peuple. Elle a des prélats réguliers auxquels l'usage des prérogatives et des ornements pontificaux est accordé, non en vue d'une ostentation vaine, mais afin que précisément soit

rehaussée la splendeur du culte divin. La hiérarchie ecclésiastique, ayant pour base les ordres sacrés, est fondée pour la liturgie plus immédiatement encore que pour la juridiction. Vérité qui était toute vivante dans les âmes à l'origine du christianisme, et qui est allée s'effaçant de plus en plus des mémoires, à mesure que tous les clercs ont été élevés au sacerdoce et que se sont multipliées les messes privées. Du moins existe-t-il des actions sacrées que l'évêque seul peut accomplir, telles la dédicace d'une église, la bénédiction des saintes huiles, la collation des ordres majeurs ; et, dans un assez grand nombre d'occasions, l'Église fait-elle un devoir aux prélats de célébrer pontificalement, telles les messes des grandes solennités et les fonctions de la Semaine Sainte. Le supérieur ecclésiastique apparaît alors à la fois comme l'image du grand prêtre de l'Ancienne Loi, dont il porte plusieurs emblèmes, et comme le représentant de Jésus-Christ que l'Épître aux Hébreux proclame le pontife éternel. Tout, dans le sanctuaire, est concerté pour le grandir : la place qu'il occupe, le trône sur lequel il s'assied lorsqu'il n'est pas à l'autel, les ornements et les insignes dont il est muni, les ministres sacrés qui, suivant leur ordre, se rangent à ses côtés et à ses pieds ou évoluent autour de lui, l'emphase voulue des paroles qu'il profère, la lenteur de ses démarches, l'ampleur de ses gestes, la majesté de ses immobilités. C'est dans ces circonstances que se réalise la synthèse complète des efforts de la liturgie pour conduire les âmes à Dieu par la magnificence et par la beauté. L'architecture, les arts décoratifs, l'art du vitrail, l'orfèvrerie, le luminaire, les arts du vêtement et de la broderie d'église, de la mise en scène, des ordonnances et des attitudes hiératiques, ceux de l'orgue et du chant, enfin l'art pratique des rites se donnent la main dans une immense ronde d'esthétique sacrée, afin de mettre leurs formes sensibles, leur puissance d'expression et les ressources de leur symbolisme au service du culte de Dieu.

Se pourrait-il qu'à ces beautés de la liturgie, lorsque la gerbe en est vraiment complète, sans lacunes, sans bigarrures et sans fleurs fausses, une âme restât insensible ? L'expérience est là pour prouver le contraire. Peu de chrétiens malheureusement ont l'occasion, à notre époque, d'assister à une fonc-

tion liturgique, ne fût-ce qu'une messe solennelle, célébrée d'une façon impeccable, tant pour la parfaite dignité des rites que pour le caractère de la musique et pour le dessin des ornements. Infime est d'ailleurs le nombre de ceux que leur éducation a préparés à bien juger des choses du culte. Sur cent catholiques pratiquants et placés à portée d'une église épiscopale, en trouverait-on plusieurs qui, pour assister à une fonction pontificale, prissent — hormis le cas d' « attractions » exceptionnelles auxquelles le point de vue proprement liturgique est étranger — une faible part de la peine qu'ils prodiguent pour jouir d'un spectacle profane, lyrique ou dramatique ?

II. — Chacune des questions passées en revue dans le rapide inventaire d'esthétique liturgique que nous venons de dresser mériterait une étude spéciale (1). Nous choisirons parmi elles, pour l'examiner de plus près, celle qui paraît présenter l'intérêt le plus immédiat et le plus universel : l'année liturgique. Dans l'ensemble même du calendrier ecclésiastique nous réserverons notre attention à la première moitié du cycle, parce que celle-ci, qui est organisée sur une trame chronologique, permet de saisir le travail de composition liturgique dans son plus large, plus vigoureux et plus cohérent développement.

Embrassons du regard les grandes lignes providentielles de l'histoire, telles qu'elles se dégagent de la narration sacrée et que les accepte la foi chrétienne : création du monde et de l'homme, chute, promesse du Rédempteur d'abord faite à Adam et plus tard renouvelée de plus en plus clairement aux patriar-

(1) Il y aurait une étude du plus haut intérêt à faire sur la genèse du vaste système des rites sacramentels. L'Église, qui possédait dès l'origine les sacrements et certains sacramentaux à l'état de tout petits grains de sénevé — l'essence des sacrements étant intacte, — a développé peu à peu son rituel et fini par envelopper dans les plis de ses cérémonies toute l'existence humaine, individuelle et sociale. Ç'a été l'œuvre de huit siècles. — Le drame de la messe doit être étudié aussi du point de vue esthétique : mais cette étude exigerait beaucoup de théologie.

Ces quelques indications, jointes aux développements qui vont suivre dans le corps de notre texte, suffiront ici pour prouver que la liturgie est tout un monde : le monde du sacré immanent au monde du profane, faisant songer à ce Brahma dont nous parle (en exagérant d'ailleurs la thèse) H. Oldenberg, un univers dans l'univers. *Le Bouddha, sa vie, sa doctrine et sa communauté*, trad. Foucher. *Introduction*, ch. II, p. 25 sq.

ches, déluge, longue série historique des symboles tels que l'arche, l'agneau pascal, les sacrifices figuratifs, — attente du Messie et suite des prophètes, — venue du Christ, son œuvre, sa mort, sa glorification, la mission de l'Esprit-Saint et la fondation de l'Église. Cet enchaînement d'événements constitue assurément par lui-même la matière du plus grand drame qui se puisse concevoir. La main de Dieu a mêlé là l'idylle à la tragédie. La destinée du genre humain forme l'enjeu. Un Dieu tient le premier rôle. Les plus terribles péripéties interviennent. Les sentiments et les situations les plus extrêmes entrent en contraste. L'amour, la miséricorde, le don de soi par la souffrance, la générosité dans le pardon, semblent se concerter pour reculer les limites de l'héroïsme. Enfin le dénouement le plus inattendu et le plus radieux succède aux pires angoisses et aux plus sombres catastrophes.

Pourquoi cette matière dramatique incomparable ne forme-t-elle pas dans la Bible un drame proprement dit? Parce que l'exposé biblique, doué d'une unité supérieure dans le domaine de la causalité, de la finalité et de la Providence, n'a pas d'unité dans celui de la composition historique et artistique. En effet, les faits principaux y restent noyés dans le débordement des événements secondaires, et les symboles enveloppés d'obscurité. La masse énorme et confuse de l'Ancien Testament attend un principe d'ordre en fonction duquel elle soit triée, classée et digérée, et un principe de lumière par lequel ses ombres soient dissipées. Ce double principe, l'Évangile le fournit ; et il ne tient qu'à nous de voir la liturgie en emprunter la puissance. C'est grâce à lui, en effet, qu'elle adapte la chronologie biblique pour la scène sacrée durant la première saison de l'année religieuse.

Remettant à d'autres époques la méditation des plus nombreuses pages de la doctrine évangélique, elle s'occupe alors avant tout de la personne même et de la vie du Christ. Elle recueille donc les témoignages dont la mission de celui-ci est entourée, et met en évidence, dans leur suite historique, les événements majeurs de sa carrière, ceux qui vraiment jalonnent la piste de la Rédemption. Parmi ces événements, chacun sait qu'il en est deux, d'importance capitale, qui fournissent à l'année

liturgique ses deux pôles : la solennité de Noël et celle de Pâques. Nous n'avons à détailler ici ni l'économie du calendrier ecclésiastique, ni la signification historique et symbolique des périodes connues sous le nom de *temps de l'Avent, temps de Noël*, etc. Du moins est-il nécessaire de faire saisir sur le vif l'effet esthétique que la liturgie tire de sa méthode d'interprétation comparée des deux Testaments. Or, la première moitié du cycle nous offre précisément les deux exemples les plus mémorables de l'application de cette méthode.

Durant les semaines de l'Avent, la liturgie ouvre une première fois aux chrétiens la profonde perspective des anciens âges. La prophétie d'Isaïe leur apporte jour par jour l'écho des plaintes, des impatiences, des espoirs, des désirs enflammés des patriarches : *Seigneur, envoyez l'Agneau qui doit régner sur la terre!* Bientôt l'Église commence à parer la crèche de Bethléhem pour y recevoir son roi nouveau-né : alors la voix du même Isaïe murmure à son oreille le mystère de la maternité virginale ; puis le pinceau du prophète prête ses plus riches et ses plus riantes couleurs à ce royaume de Dieu où l'humanité renouvelée se symbolise dans la naïveté des bergers et dans la munificence des mages. Comment imaginer une harmonie plus parfaite et plus exquise que celle qui s'établit entre les expressions poétiques et les chants de l'antique fils d'Amos, et le merveilleux dont la description évangélique entoure le berceau de l'Enfant-Dieu ?

La roue du calendrier a tourné rapidement. A la date de la Septuagésime, la liturgie fait de nouveau un prodigieux bond en arrière, pour recommencer l'histoire de l'humanité de plus haut encore et sous un autre jour. Cette fois, ce n'est pas au Christ enfant qu'elle s'occupe de préparer des langes et d'amener des adorateurs pleins de tendresse ; c'est le Christ adulte qu'elle dresse sur une croix, et c'est aux mystères de sa mort et de sa résurrection qu'elle veut faire communier les hommes. L'horizon des siècles recule jusqu'au premier chapitre de la Genèse. Là-bas, au loin, derrière la scène du Calvaire, le fond du tableau est formé par l'œuvre des six jours. Le premier Adam déchoit de la royauté et de l'immortalité à la misère et à la mort. Mais les miséricordieux desseins de Dieu

lui ménagent un Rédempteur. Le long des millénaires de l'attente, la liturgie regarde ces desseins s'accomplir dans la succession des figures et des prophéties. Cependant voici que la carrière du Christ touche à son terme. Aux pages de l'Évangile qui révèlent les progrès du complot ourdi contre lui ou qui comptent ses pas sur la voie douloureuse, les anciens livres ajoutent leur commentaire pathétique. David dévoile les angoisses de l'âme du Christ, ou répand contre ses bourreaux d'effroyables imprécations. Isaïe dépeint *l'homme des douleurs, l'agneau conduit à la boucherie sans bêler*. Jérémie, le chantre lamentable, pleure sur Jérusalem qui, pour avoir renié officiellement Jéhovah, persécuté les serviteurs de Dieu et versé le sang innocent, est trois fois pillée, saccagée, détruite, et laissée veuve de son peuple traîné captif à Babylone. Enfin les autres prophètes fournissent à l'Église ces formules de deuil qui conviennent aux noires couleurs de la mort, dont elle s'est revêtue pour le trépas de celui qu'elle appelle son Époux. Le Vendredi Saint a noué d'une façon insoluble le drame de la Rédemption qui, depuis des mois, marchait graduellement à son terme. Mais le sépulcre même du Christ verra le dénouement du *duel prodigieux de la vie et de la mort* : à l'aurore de Pâques, *l'auteur de la vie, mis à mort, règne vivant* (1). L'accord des littératures de l'Ancien et du Nouveau Testament, si gracieusement manifesté dans la liturgie de Noël qui inaugurait l'œuvre de la Rédemption, s'affirme à nouveau avec un éclat incomparable dans la liturgie de la Semaine Sainte et de la Pâque qui la consomme. Les couleurs des deux Testaments sont complémentaires.

Qu'a donc fait la liturgie pour organiser le drame qui remplit la première moitié de l'année ? Elle a allumé l'idée du Christ comme un phare ; elle a placé ce phare au bout de toutes les avenues de la prophétie ; elle a éclairé de ses rayons les ombres des symboles et des allégories. De même elle a pris la personne du Christ comme étalon pour mesurer toutes les grandeurs de l'Ancien Testament, et comme but auquel tous les événements devaient être rapportés. A la clarté de ces principes, elle a sim-

(1) Séquence de Pâques.

plifié l'histoire, elle en a composé les tableaux, elle en a accusé les contrastes ; elle en a tantôt tassé les raccourcis, tantôt étiré les perspectives ; elle en a d'autant mieux fortifié certains reliefs qu'elle en effaçait beaucoup d'autres ; enfin, elle en a subordonné tout le mouvement au personnage qui, aux yeux de la foi, la domine tout entière.

Et, ce faisant, la liturgie a réalisé une œuvre, non seulement *une*, mais douée d'une unité formidable :

Unité de lieu : car le lieu de ce drame, c'est l'*univers*. Telle est la scène indivise sur laquelle se jouent les pièces de Dieu ; tel le petit enclos où est parqué le genre humain ; tel le commun domaine de ces deux hommes universels que sont le premier et le second Adam. Au-delà des confins de cet univers, ou dans son sein, mais à des profondeurs insondées, une cosmographie de mystère conjecture des mondes annexes où le sort de l'humanité s'achève, près de Dieu — ou loin de lui.

Unité de temps : car le temps de ce drame, ce sont *les siècles*, depuis l'α de la Genèse jusqu'à l'ω de l'Apocalypse. Et, au-delà des limites de cet alphabet, s'ouvrent des échappées vertigineuses sur l'inconnu — consolant ou terrible — de l'éternité.

Unité d'action : car l'action de ce drame est la trame providentielle de l'histoire, matériellement consignée dans la Bible, formellement dramatisée par la liturgie. Or, rien n'est plus logique et plus cohérent dans la liberté que la suite des décrets divins.

III. — Il nous a paru intéressant de relever les analogies qui règnent entre l'œuvre que la liturgie accomplit dans la première moitié du cycle et celles de l'art dramatique ordinaire. Quant aux traits qui les séparent sur le terrain propre de la composition dramatique, ils sont trop évidents pour qu'on s'attarde à les signaler en détail. Étrange drame, en effet, que cette reconstitution de l'histoire, tantôt en vraie grandeur (1), tantôt en raccourci symbolique (2), qui pour scènes a des fêtes et pour

(1) Par exemple : les quarante jours qui s'écoulent de la fête de Noël à celle de la Purification ; le Carême ; la Semaine Sainte ; tout le temps Pascal.

(2) C'est ainsi que les quatre semaines environ de l'Avent et que les neuf semaines comprises entre la Septuagésime et Pâques symbolisent à deux titres différents toute la durée antérieure à l'ère chrétienne.

durée de représentation une demi-année. Aussi bien, si l'on veut pénétrer la vraie nature esthétique de la liturgie, faut-il cesser de chercher à celle-ci des points de comparaison dans l'art purement humain et se rappeler que, étant avant tout une prière, elle regarde vers les choses divines.

Il serait banal de redire ici que Dieu est l'objet et la fin du culte ; il le sera moins de soutenir que, du point de vue esthétique, il en est, en un sens très réel, un personnage. Montrons que la liturgie trouve en lui, d'une façon éminente, son *centre de coordination esthétique*.

On connaît les deux tableaux de Greuze, remarquables par l'unité, le mouvement et la force dramatique de la composition, dont les sujets sont respectivement la *Malédiction paternelle* et le *Fils puni*. Dans ces deux scènes corrélatives, le père de famille occupe la gauche de la toile : une fois vivant pour maudire, l'autre fois mort pour paraître pardonner. A l'opposé se tient le jeune homme, révolté ou repentant. Entre ces deux acteurs extrêmes plusieurs autres s'interposent matériellement par la place qu'ils occupent (1), formellement par le rôle qu'ils remplissent : la mère et d'autres membres de la famille, dont on sent le cœur tiraillé entre des objets contraires, mais dont les gestes passionnés, le visage à l'expression pathétique, les larmes, les cris qu'on croit entendre, convergent vers le père avec une extraordinaire intensité. C'est ce dernier qui, de sa colère ou de son silence mortuaire, domine toute la composition. — Or, supposez que l'on efface complètement de la toile le personnage principal. Que s'ensuivra-t-il? Les gestes, les regards, les jeux de physionomie, les larmes, les supplications ou les soupirs s'en iront dans le vide. Entre les acteurs et entre les actions une coordination existe encore ; mais le principe d'ordre a disparu. Si le spectateur qui contemplerait ces tableaux ainsi mutilés ne se sentait pas en face de l'incohérence, il serait, du moins, en face de l'inintelligible.

Bien plus inintelligible encore serait la signification esthétique de la liturgie, si l'on effaçait de celle-ci la présence actuelle de Dieu.

(1) Il est à peine besoin de dire que notre croquis sommaire ne vise pas à l'exactitude des détails.

« Tu es un peuple consacré à Jéhovah, ton Dieu, dit Moïse aux Israélites. Jéhovah, ton Dieu, t'a choisi pour être son peuple particulier parmi tous les peuples qui sont sur la face de la terre. Si Jéhovah s'est attaché à vous et vous a choisis, ce n'est pas que vous surpassiez en nombre tous les peuples, car vous êtes le plus petit de tous. Mais, parce que Jéhovah vous aime et parce qu'il a voulu tenir le serment qu'il avait fait à vos pères, Jéhovah vous a fait sortir par sa main puissante et vous a rachetés de la maison de servitude, de la maison de Pharaon, roi d'Égypte. Sache donc que c'est Jéhovah, ton Dieu, qui est Dieu, le Dieu fidèle qui garde l'alliance et la miséricorde, jusqu'à mille générations pour ceux qui l'aiment et qui gardent ses commandements... Lorsque tu auras achevé de lever (et de donner) toute la dîme de tes produits..., tu diras devant Jéhovah, ton Dieu : « J'ai ôté de ma maison ce qui est consacré et je l'ai donné au lévite, à l'étranger, à l'orphelin et à la veuve, conformément à vos ordres ; je n'ai transgressé, ni oublié aucun de vos préceptes... ; j'ai obéi à la voix de Jéhovah, mon Dieu ; j'ai agi selon tout ce que vous m'avez prescrit. Regardez de votre demeure sainte, du ciel, et bénissez votre peuple d'Israël, et le sol que vous nous avez donné, comme vous l'avez juré à nos pères, ce pays où coulent le lait et le miel (1). »

Sur quelque partie de l'Ancien Testament qu'on porte les yeux, Pentateuque, livres historiques, hagiographiques ou sapientiaux, on y retrouve presque à toutes les pages la preuve que l'ancien peuple possédait à un degré extraordinaire le don de la prière. Or, il est une disposition d'âme essentielle à laquelle ce don est conditionné : c'est cette conviction intime et intense de la présence et de l'action de Dieu (2), qui éclate dans le passage du Deutéronome que nous venons de citer. Les prières rituelles que, au temps de leur fidélité, les Israélites adressaient à Jéhovah et les sacrifices qu'ils lui offraient n'étaient pas des formules mortes et de vains simulacres, mais étaient

(1) *Deutéronome*, VII, 6-9 ; XXVI, 12-15, trad. Crampon. La seconde moitié de ce texte fait partie d'une des *lectures* de la messe du samedi des Quatre-Temps de Carême.

(2) Cf. W. JAMES, *op. c.*, p. 386 sq.

des paroles et des actions vivantes, parce que la réalité et la majesté de Jéhovah se dressaient devant eux dans le temple et les enveloppaient : Jéhovah, non pas une hypothèse, ou une entité lointaine, ou une idée de rêve, ou un inconnaissable, ou un vouloir impersonnel, ou un inconscient, mais un Père autour duquel les enfants se serrent, en même temps qu'un Maître redoutable auquel les serviteurs obéissent. A ce Maître et à ce Père, les Israélites contaient leurs peines, leurs soucis et leurs joies, l'état de leurs récoltes et de leurs troupeaux, de leurs entreprises et de leurs guerres, leur prospérité ou leurs infortunes domestiques, leur espoir de paternité ou la tristesse de leur vieillesse sans postérité, leurs fautes et leurs repentirs. Et la fréquence des messages que les prophètes leur apportaient de sa part, achevaient de le leur rendre présent, voisin, indistant.

Avec ce sentiment intime de la présence de Dieu, le don de la prière est passé de l'ancien peuple dans l'Église naissante. Les formules vénérables de la liturgie nous restent comme des fleurs et des témoins de la piété ardente des premiers siècles chrétiens. Il suffirait au fidèle de nos jours de prononcer ces prières avec la même foi que le faisaient ses ancêtres, pour voir se rouvrir devant lui le champ de leurs expériences. Qu'il s'unisse, par exemple, à la liturgie de la messe comme les chrétiens des catacombes s'unissaient aux cérémonies de la synaxe eucharistique (1). Le prêtre approche de l'autel : il salue Dieu. Puis il commence à lui parler : « *Juge-moi,* Seigneur, et *discerne* ma cause. » Bientôt éclate le lyrisme du *Gloria :* « Nous *te* louons, nous *te* bénissons, nous *t'*adorons. » Puis l'offertoire murmure : « *Reçois,* Père Saint, Dieu tout-puissant et éternel, cette hostie immaculée que moi, ton serviteur indigne, *je t'offre à toi*, Dieu vivant et véritable. » Enfin se développe la partie principale du grand rite chrétien, celle en laquelle la foi a toujours reconnu — que nous importent, au point de vue de la psychologie catholique, les opinions des sectes séparées et du rationalisme ? — une mystérieuse réplique, à la fois symbole et

(1) Les modifications que la liturgie de la messe a subies ne changent rien à la chose.

réalité, de la cène et de la croix. Il y a là des secrets qui exerceront jusqu'à la fin des temps la sagacité des théologiens. Mais, de ces secrets, les prières du canon donnent une interprétation globale, à la fois simple et complète en son essence, dont doit vivre la piété des chrétiens de toute époque et de toute catégorie. Or, que disent ces prières ? Elles disent que la messe est une oblation et un sacrifice ; que ce sacrifice est infiniment plus parfait que ceux d'Abel, d'Abraham et de Melchisédech, ses lointaines figures ; qu'on y offre à Dieu le corps et le sang du Christ, sous les espèces du pain et du vin ; enfin, que par cette immolation mystique, l'homme adore, expie, apaise, obtient, remercie. Quelle objectivité ne prêtent pas à la présence de Dieu, mais aussi quelles secrètes émotions ne procurent pas à toute âme qui se livre aux prises de l'action liturgique, ces derniers concepts qui, dans l'ordre de la finalité, marquent le but, mais, dans l'ordre de l'efficience, marquent les effets de la messe ? Dieu a l'immensité et l'ubiquité. N'importe : l'encens qui monte, monte vraiment vers Dieu ; les yeux qui s'élèvent, s'élèvent vraiment vers Dieu ; de même que, dans le trajet local, le mobile ne quitte l'un des termes que pour marcher vers l'autre, de même l'offrande que la main sacerdotale soulève de l'autel s'approche des régions divines dans la mesure où elle s'éloigne de la terre. Mais il y a plus : dans la messe, la foi voit l'action de Dieu intervenir au moment de la consécration, la foi sait que la victime est agréée, la foi certifie que le rite communiel, accompli après cet agrément, est moins la distribution d'un mets sacré que la célébration solennelle de l'alliance restaurée entre l'homme et Dieu.

C'est une étrange entreprise, sans doute, que de vouloir figurer et réaliser par des rites matériels des échanges qui se font entre le monde des sens et un monde dans lequel les sens ne pénètrent pas. Mais cette tentative est invinciblement réclamée par la nature religieuse de l'homme, et le succès en est garanti par la condescendance de Dieu qui se prête aux vœux de sa créature. Le Dieu pur Esprit veut avoir des temples qui lui soient consacrés : là, il rend plus intense son action spirituelle et distribue plus abondamment ses bienfaits, afin qu'on puisse vraiment dire qu'il y demeure, qu'il y voit les gestes et y entend

la voix de l'homme. La liturgie se charge d'organiser le mystérieux commerce de l'homme, prisonnier des apparences sensibles, et de l'Immatériel. Elle est *une conversation engagée entre deux interlocuteurs dont l'un est en-deçà et l'autre au-delà du voile*, dont l'un est visible aux yeux et l'autre à la foi. La scène sur laquelle elle se joue appartient au monde des phénomènes ; mais tout ce qui s'accomplit sur cette scène s'adresse et se rapporte au monde des noumènes. Attitude, gestes, paroles attestent que l'homme se comporte en partenaire de Dieu. Celui-ci est donc, *à titre d'acteur invisible, mais de corrélatif nécessaire des actions qui se voient*, le principal personnage et le pôle esthétique de la liturgie. La croyance à la Présence réelle de l'Homme-Dieu au sacrement eucharistique donne à cette vérité un caractère plus concret et plus insistant.

Au sentiment religieux sont d'ailleurs étroitement associés chez l'homme l'inquiétude de la destinée d'outre-tombe et le désir de communiquer avec la région mystérieuse des âmes et des esprits. Le christianisme donne à ces croyances et à ces tendances instinctives la sanction et le stimulant de ses affirmations dogmatiques. Il propose aux espérances du cœur humain le séjour de béatitude où le Christ glorifié, à la fois Homme et Dieu, entouré des anges et des saints, forme la cour de Dieu. Il montre à sa compassion et à son effroi le lieu d'expiation où les âmes attendent dans la souffrance l'heure de la félicité. C'est à la liturgie encore qu'incombe la tâche d'évoquer mystiquement les bienheureux et les âmes, d'organiser la vénération des saints et le service d' « aumônerie » du purgatoire. Les reliques, la dépouille mortelle des fidèles conservée dans cette terre sainte que l'église couvre de son ombre tutélaire, prêtent à ces pratiques de dulie et de piété envers les défunts la base matérielle que le culte de latrie trouvait dans les espèces eucharistiques. De même que la liturgie adresse des signes au Tout-Puissant, elle interpelle le monde de l'au-delà et lui fait des envois. Toujours elle met l'homme, par la foi, *en contact et en société avec les réalités de l'invisible.*

Quiconque assiste aux actions du culte sans avoir la conviction et le sentiment pratiques de cette coordination est incapable d'en comprendre la beauté.

IV. — Mais suffit-il, pour saisir adéquatement cette beauté, de mettre les prières et les gestes du prêtre et des ministres qui l'entourent sous la dépendance actuelle de la présence de Dieu? — Non : il faut encore relier étroitement la nef au chœur et à l'autel, solidariser le peuple avec le sacerdoce. Vérité élémentaire, mais tout à fait capitale pour l'intelligence des choses de la liturgie : soit qu'on considère celle-ci comme institution sociale, soit qu'on l'envisage comme réalisation esthétique. C'est ce dernier point de vue qui seul nous retient actuellement.

Jusqu'ici la liturgie nous est un peu apparue comme un spectacle : les cérémonies se déroulent à l'autel, ou la louange de Dieu résonne dans le chœur et monte sous les voûtes ; de loin la foule contemple et goûte avec une piété sympathique, mais distante, la belle harmonie des rites qui s'épanouissent dans le cadre créé exprès pour eux. Or, si la liturgie peut, en effet, être un simple spectacle pour l'incrédule, elle interdit à tout fidèle le rôle de pur spectateur, pour lui imposer celui de participant.

En franchissant le seuil du temple, le croyant cesse de s'appartenir : l'activité de son âme et de son corps sont à Dieu. Si de plus le temple est animé par la célébration du culte public, l'activité des fidèles se doit, en un sens plus ou moins strict suivant les circonstances, à la société ecclésiastique. L'antiquité chrétienne, lorsqu'elle enfantait la liturgie, était tout imbue de cette vérité. Les fidèles priaient en commun, chantaient ensemble les « cantiques spirituels », psalmodiaient entre eux à voix alternée, ou écoutaient la récitation des chantres et y répondaient, à brefs intervalles, par un verset jouant le rôle de refrain. A certains moments, des formules sacrées s'échangeaient, rapides comme les traits d'un dialogue, entre le peuple et les prêtres. Dans chaque réunion du jour et de la nuit, vers la fin de l'office, un prêtre ou un clerc prenait la parole, après la récitation des psaumes ou les lectures de la Bible, et résumait dans la « collecte » les impressions et les vœux communs de l'assemblée. On peut dire que la masse des chrétiens ne perdait pas le contact des ministres du culte et

que l'action liturgique était éminemment collective (1). La coutume a très malheureusement fait disparaître ou dépouillé de leur signification la plupart de ces manifestations sensibles de la solidarité dans la prière. Elle n'a guère laissé au chrétien, pour témoigner qu'il s'associe aux cérémonies, que les ressources insuffisantes de l'attitude, de quelques mouvements du corps et des marques extérieures du recueillement et du respect. Mais elle n'a pu l'affranchir du devoir de suivre attentivement ce qui se passe à l'autel et au chœur, et de donner au culte la coopération intérieure, cordiale et totale, de son âme. Si les fidèles ne se croient plus autorisés à élever la voix au cours de la liturgie, du moins les vibrations de leur foi et de leur piété doivent-elles s'échapper de leurs poitrines silencieuses pour remplir le sanctuaire et y réaliser, par un parfait synchronisme, le concert du peuple et de la hiérarchie dans la louange divine ou dans l'oblation du sacrifice. Personne, en somme, n' « assiste » à la messe ou aux vêpres, à moins de n'être pas croyant ou de manquer à sa qualité de croyant. On n'assiste pas ; on « prend activement part » à la célébration.

Ainsi s'accuse le contraste entre la liturgie et l'art dramatique ou lyrique, quelque religieux qu'il soit. La salle de théâtre contient deux mondes irréductiblement opposés : les acteurs qui jouent la pièce par métier ; et les spectateurs qui sont entrés parce qu'il leur plaît, qui gardent la liberté de l'inattention et de la critique, et qui se font généralement un point d'honneur de ne pas se laisser dominer par l'émotion. L'église ne contient ni acteurs, ni spectateurs, mais seulement des hommes ; au lieu de rôles de scène, la sincérité et la conviction de la vie ; au lieu de liberté et de critique, le devoir, la docilité et l'amour (2).

(1) Dom Cabrol, *Le livre de la prière antique*, c. iv. Nous avons conservé quelques expressions de l'auteur.

(2) Nous n'avons pu nous dispenser de toucher ici, au point de vue esthétique, une question qui devra être reprise et « vidée » ultérieurement au point de vue social. Cf., *sommaire*, c. xiv, sect. ii, § 1.

L'occasion est d'ailleurs excellente pour apporter une nouvelle preuve à l'appui d'une thèse affirmée au *sommaire*, c. ii ; à savoir que la science comparée des religions nous apporte — moyennant critique, c'est clair — des enseignements d'une philosophie profonde sur *toutes* les questions que soulève la liturgie catholique, et qu'elle travaille pour cette liturgie. Voyons un peu comment les Grecs

Les dispositions spirituelles et morales que la liturgie réclame des âmes sont les conditions nécessaires desquelles dépend la réalisation de sa monumentale beauté. Le temple, la décoration murale, la sculpture, la statuaire, les ornements, les ustensiles sacrés, les cloches, l'orgue et le luminaire, sont une immense lyre qui attend que la main de l'homme vienne éveiller ses harmonies. La main : c'est-à-dire toute la vie extérieure de la communauté chrétienne, peuple et hiérarchie, voix, regards, expression des physionomies, mouvements des membres et attitudes du corps. Mais cette main elle-même n'est ici que le pur instrument de la pensée et du sentiment religieux. Toute l'activité de cette main n'est qu'une activité d'expression, de traduction sensible, de signification et de symbolisme. Et par elle tous les effluves de l'esprit passent dans la lyre qu'elle fait chanter.

V. — Les précédentes analyses nous mettent à même de préciser certains caractères essentiels et certaines propriétés de l'esthétique liturgique.

a) On entend parfois désigner la liturgie par des expressions — nous les avons tout récemment rencontrées — comme celles-ci : l'art sacré, *l'art de la prière,* l'art du culte divin.

prenaient part au culte de leurs dieux et se donnaient de la peine pour le rehausser.

Chez eux la danse était un art respecté et comme un élément nécessaire de l'éducation nationale. A l'époque classique, un grand nombre de citoyens grecs, de bonne volonté, s'exerçaient au chant des hymnes et faisaient partie des chœurs dans les fêtes religieuses. Les chœurs d'enfants et de jeunes garçons étaient ceux qu'on voyait le plus communément. Il existait aussi des chœurs de jeunes filles et de femmes. Parmi les types de chants choraux, citons le péan, hymne de joie ou de reconnaissance, en l'honneur d'Apollon, le dieu sauveur (donc une sorte de *Te Deum* païen) et le prosodion, chant processionnel. Il est permis de supposer que, dans l'exécution de certains hymnes très antiques, *les fidèles eux-mêmes* (et pas seulement les membres d'un chœur) *prenaient la parole* pour répondre par un refrain au chantre soliste, qui était probablement revêtu du caractère sacerdotal. Un rapprochement curieux serait donc à faire entre ce *refrain liturgique* des Grecs (ἐφύμνιον, ἐπίφθεγμα) et le *répons* prononcé par le peuple chrétien dans la *psalmodie responsoriale* que les Juifs ont peut-être connue, peut-être empruntée à la Chaldée, et que les fidèles des premiers siècles ont beaucoup pratiquée. Dictionnaire DAREMBERG-SAGLIO-POTTIER, art. *hymnus, péan.* — De la Grèce on passerait à l'Égypte, aux primitifs, etc. Et tout cela offre une ample matière à réflexion. Combien nos curés liturgistes aimeraient à compter beaucoup de « Grecs » parmi leurs paroissiens, pourvu que la danse hiératique fût remplacée par des processions !

Existe-t-il vraiment un art-roi qui aurait pour objet et pour fin le service et la glorification de Dieu ?

Il n'en va pas ainsi. Art et liturgie sont essentiellement différents. Car celui-là — c'est aux beaux-arts que l'on pense naturellement ici, non à une habileté technique, mécanique ou professionnelle — n'a d'autre mission intrinsèque que de réaliser la beauté ; toute destination ultérieure lui reste accidentelle et extérieure : il est désintéressé ; il ne s'engage, par un lien interne, au service d'aucune cause. Celle-ci, au contraire, est tout entière vouée à la *latrie*, selon le vieux sens religieux du mot, λατρεία τοῦ θεοῦ, le service de Dieu. Elle est l'accomplissement social et public du plus grand des devoirs qui, du même coup, pèse sur l'humanité et la soulève.

Il règne pourtant entre l'art et la liturgie une analogie — car l'un et l'autre sont des praticiens —, et une association — car la liturgie enrôle presque tous les arts sous sa bannière —, assez intimes pour que les confusions de langage soient pardonnables.

Du point de vue auquel nous sommes actuellement placés, la liturgie pourrait se décrire ainsi : la synthèse objective des arts, formée par l'exercice extérieur de la religion. Cette synthèse extérieure, et comme palpable, suppose une synthèse psychique et intentionnelle : celle des habitudes artistiques, formée par la vertu morale de religion. Le patriotisme, la piété filiale, sont l'occasion de synthèses semblables dans lesquelles les formes de la beauté sensible servent à la fois d'expression, d'instrument et de parure à une force supérieure, d'ordre moral.

L'art peut mériter à deux titres la qualification de sacré : d'abord matériellement, parce qu'il traite un sujet religieux ; ensuite formellement, parce qu'il est mû et utilisé par la religion. — Cette dernière remarque nous conduit à de nouvelles précisions, à la fois théoriques et pratiques.

b) De ce que l'œuvre monumentale de la liturgie est due à la coopération de deux ouvriers, l'*art* et la *vertu*, on se gardera bien de conclure qu'elle se partage en deux compartiments : celui de l'art où régnerait la beauté ; et celui de la vertu auquel la beauté serait étrangère.

Tout entière la liturgie est belle. Mais sa *beauté unique* est *à étages* : elle comprend deux éléments, dont l'un est subordonné à l'autre, *un élément matériel*, *un élément formel.*

Chaque art apporte au culte l'effort de beauté dont il est capable : car, au service de la religion, il garde les éléments et observe les règles de sa beauté propre. Ses productions sont déjà sacrées par l'idéal divin qui resplendit en elles.

Tous ces arts, purement considérés en tant qu'arts, forment une synthèse d'art, unique par son *unité* et son *homogénéité.* Car, si l'idée particulière que chaque œuvre — poétique, musicale, décorative — traduit, diffère de l'idée exprimée par l'œuvre voisine, toutes ces idées émanent *d'un seul idéal,* identiquement le même : celui du christianisme. Ce sont d'innombrables facettes taillées en un seul diamant et qui lancent les mille feux d'une seule lumière. De plus, tous ces arts obéissent — doivent obéir, devraient obéir — ici aux directions de la législation rituelle, ou du moins tendent — doivent tendre, devraient tendre — à se conformer dans le temple à l'esprit et aux convenances du culte.

Mais la beauté *artistique* de cette incomparable gerbe d'arts, ne constitue encore que la **beauté matérielle** (1) de la liturgie. La **beauté formelle** de celle-ci est ailleurs.

Comparez la beauté d'une action héroïque mise à la scène et devenue thème de tragédie à la beauté de l'action originale telle qu'elle s'est passée dans la réalité historique : par exemple le serment des Horaces porté au théâtre (2), à ce même serment prêté un jour par les trois champions de Rome, avant le combat où se jouerait le sort de leur patrie. De cette beauté-là à celle-ci, il y a la distance de l'*artificiel* au *vécu*, de l'*art* à la *vie.*

Or, la liturgie est de la vie : de la vie réglée, ordonnée, disciplinée, canalisée, mais de la vie sincère et ardente (3).

(1) Il est à peine besoin de faire remarquer que, dans ce passage et dans les pages qui suivront, l'expression de beauté *matérielle* de la liturgie désigne bien autre chose que ses seules formes sensibles.

(2) En fait, croyons-nous, la scène du serment n'a jamais été portée au théâtre par aucun auteur tragique. Mais David a bien peint quelque chose dans ce genre-là : le vieil Horace remettant les glaives à ses trois fils. — Du reste, peu nous importe ici, soit quant à la légende, soit quant au tableau.

(3) Cf. *a contrario*, dans le *sommaire*, les quelques lignes que nous avons consacrées au dilettantisme : c. XXII, sect. VII.

L'art subordonne des *objets sensibles à un idéal.* La liturgie subordonne et coordonne à la fois *des personnes humaines à la personne de Dieu.*

La liturgie est *l'homme réalisant sa destinée*, au sens le plus fort de l'expression ; l'homme employant tous les moyens d'action que possède son propre organisme et ajoutant à ces moyens toutes les ressources splendides de la création matérielle, pour glorifier Dieu, pour servir Dieu, pour s'acquitter à l'égard de Dieu de la dette de l'adoration et de l'hommage ; l'homme, ou plutôt les hommes, la communauté humaine.

La beauté formelle de la liturgie est donc *super-artistique* ; elle est *humaine*, au sens plénier du mot, c'est-à-dire *morale* et *sociale*. Bien entendu, l'humanité dont on parle ici — il s'agit du christianisme — est l'humanité surnaturalisée par la grâce aussi bien dans ses représentants individuels que dans son organisation sociale.

Mais il ne suffit pas d'avoir analysé séparément les deux genres de beauté que contient la liturgie. Il faut réunir ces deux éléments dans une formule qui exprime **la beauté intégrale** du culte.

Si nous partons logiquement de l'élément *matériel,* nous dirons que la liturgie offre le plus grand exemple de *l'art intégré dans la vie.*

Si nous partons de l'élément *formel,* nous dirons que la liturgie offre le plus grand exemple de la vie infusant inépuisablement sa sève et sa sincérité aux formes préordonnées et indéfiniment répétées de l'art ; ou, plus brièvement : *la vie « réalisant » inlassablement à nouveau les mêmes formes de l'art.*

VI. — Sur plusieurs questions qui ne seront pas développées dans ce travail nous tenons du moins à attirer l'attention du lecteur :

a) Comment devra-t-on formuler en général le critère de la beauté des productions d'art liturgiques ?

La vraie beauté de la liturgie est sa *beauté formelle.* Donc la liturgie est belle quand elle possède les qualités nécessaires pour créer un *courant ascensionnel* des âmes ou plutôt des amours, un courant de prière sociale.

D'ailleurs, pour que la création d'un pareil courant soit favorisée ou soit même rendue possible, la *beauté matérielle* — réalisée jusqu'à un certain degré — de la liturgie est une condition requise. Des somptuosités et des habiletés de l'art, devront être recherchées et mises au service du culte toutes celles qui sont capables d'accroître sa beauté formelle, — repoussées toutes les autres. Du reste, les siècles ont créé en liturgie certaines traditions qui équivalent à des règles intangibles.

L'art qui travaille pour la liturgie est l'art chrétien le plus pur, subordonné et adapté aux besoins spéciaux des rites.

b) Parce que la liturgie est la voix et le moyen d'action de l'Église, elle doit varier ses accents et sa manière, de façon à faire une part aux aptitudes des différentes âmes. A côté de formes, de modes et d'inflexions délicats, elle aura des appareils, des paroles et des chants accessibles à tous : comme est accessible à tous la beauté des grands spectacles de la nature ou des actions héroïques.

Toutes les remarques qui précèdent — remarques de simple bon sens — font justice de bien des critiques que la liturgie a essuyées au point de vue esthétique, surtout à l'époque de la Renaissance.

La forme des poésies et des mélodies liturgiques doit très évidemment être proportionnée aux capacités de ceux qui seront les interprètes de ces compositions et aux conditions de la vie chorale. De là, dans la musique grégorienne, des phrases très délicates, réservées aux voix très exercées d'une « schola » de demi-professionnels, ou confiées même à tout un chœur, auquel on demandera, pendant quelques instants, une très vive attention technique : la piété de tous ne pourra que gagner à cet effort nerveux, pourvu qu'il ne soit que passager. Du cours ordinaire et prolongé de la récitation et du chant, les finesses du rythme, de la modulation et de la métrique seront au contraire nécessairement exclues. Et puisque le peuple est appelé à prendre lui-même part, dans une certaine mesure, à l'exécution de la liturgie, il faut que certaines compositions ou hymnes aient un tempérament vulgaire et plébéien. Citons comme exemple l'*Iste Confessor* qui retentit si souvent dans les églises pourvues d'un chœur. Le rythme et la musique en sont passa-

blement triviaux : ils doivent l'être. La liturgie impose parfois et même souvent aux affinés et aux esthètes des sacrifices. C'est là la rançon habituelle et inévitable des avantages de toute vie sociale.

c) En connexion avec les sujets précédents se présente le problème de la subjectivité du sentiment esthétique en matière de liturgie.

Il y aurait beaucoup à dire là-dessus. Contentons-nous de rappeler qu'il fut un temps où saint Jérôme (1) et saint Augustin (2) trouvaient l'Écriture fade, vulgaire, indigne de plaire à des esprits cultivés qui goûtaient les comédies de Plaute et les discours de Cicéron.

On sait s'ils ont — et combien ils ont ! — changé d'avis. Ce qui avait changé, c'était le niveau spirituel de leur âme.

Ceci peut servir d'apologue à l'usage des personnes qui estiment d'une façon générale que les « beautés » de la liturgie manquent de distinction.

d) La liturgie a exercé sur l'art religieux des influences très bienfaisantes.

Les poètes et les artistes qui ont le mieux travaillé pour elle semblent s'être complètement oubliés eux-mêmes. C'est qu'ils vivaient dans l'objet aimé. En eux, comme dans le psalmiste, l'amour-propre avait été évincé par l'amour de Dieu.

La liturgie a été jadis, en fait d'art comme en fait de doctrine, l'éducatrice du peuple chrétien. Pendant l'immense durée de son règne sur notre société occidentale, l'art chrétien a été *chrétien* ; lorsqu'elle a perdu son sceptre, c'est-à-dire lors du déclin du moyen âge, la décoration du sanctuaire est encore longtemps restée chrétienne, à cause de la force d'inertie du vieil idéal; puis la maison de Dieu a été, pour des siècles, envahie par un art trop profane.

Il va de soi que, pour être sincèrement chrétien, notre art n'est pas obligé d'abdiquer sa liberté, ni en particulier de se lier à aucune formule d'archaïsme (3).

(1) *Epist. XX ad Eustoch.* n° 30 ; Migne P. L. t. XXII. col. 416.

(2) *Conf.* III, 5 ; IX, 5.

(3) Ce serait sans doute chose délicate que de bien définir théoriquement, en matière d'art religieux et surtout d'art liturgique, les droits respectifs de la tradi-

VII. — *La contemplation esthétique et l'expérience religieuse.* « Parmi les activités créatrices que la religion met en jeu, écrit W. James (1), le sentiment esthétique ne doit jamais être oublié. Bien que je me sois interdit toute incursion dans le domaine ecclésiastique, il me sera cependant permis d'indiquer ici comment certaines églises ont plus de prise sur la nature humaine, grâce à la satisfaction qu'elles offrent à ses besoins esthétiques. »

tion et de la liberté. L'époque moderne, depuis le XVe siècle, indubitablement abonde dans le sens des droits de la liberté. L'antiquité chrétienne avait trouvé entre les deux parties d'heureuses formules de conciliation. Il est vrai qu'elle était aux origines mêmes de la tradition : elle la fondait. Cf. Georges LAFENESTRE, *La peinture italienne*, liv. I. ch. I. Après la ruine de l'art antique, le haut moyen âge devint le bourreau de la liberté. Voici un texte ecclésiastique bien curieux et plein de consolations pour les artistes : « La composition des images ne dépend pas de l'esprit d'invention des peintres, mais d'une réglementation et d'une tradition approuvées de l'Église catholique.... Elle repose donc sur la conception des Pères (Pères : au sens large du terme) et la tradition, et non [sur la conception] du peintre. La pratique seule est l'affaire de ce dernier ; quant à la disposition [des images], il est manifeste qu'elle appartient aux saints Pères qui ont érigé [les temples]. » *Réfutations* prononcées par le diacre Epiphanius, 2e Concile œcuménique de Nicée (787 : lutte contre les iconoclastes). MANSI, *Amplissima collectio conciliorum*, t. XIII, col. 252 ; et LABBE, *Concilia*, t. VII, col. 436 (concordent).

C'est l'ouvrage de M. Lafenestre (p. 36) qui nous a rendu le service d'attirer notre attention sur ce document. Mais le distingué historien et critique d'art, tout en rendant un très bel hommage au zèle iconophile de l'Église, paraît exagérer *les responsabilités fâcheuses de la théologie* dans l'ankylose de l'art religieux haut médiéval. Il est très vrai que les Pères de Nicée *inclinaient* à commettre un paralogisme théologico-esthétique et à vouloir immobiliser les formes de l'art au nom de l'immobilité (quant à la substance) de la tradition. Toutefois, en lisant tout le contexte du passage cité, on reconnaît que ledit passage : 1° au point de vue dialectique, n'est qu'un *obiter dictum* ; 2° n'est pas une *décision* officielle, bien qu'il semble exprimer une *opinion commune* de l'assemblée ; 3° se rapporte *tout spécialement* aux images du Christ (rappel des hérésies de Nestorius, Eutychès, etc.). Sans prétendre à aucune compétence particulière en la matière, nous croyons pouvoir dire que l'Église est devenue *fixiste*, en art, vers le VIIe siècle, sous l'influence de causes principalement *extérieures* (qu'il serait trop long d'énumérer ici) *au dogme*, à peu près comme plus tard elle s'attachera au géocentrisme et condamnera Galilée.

(M. Lafenestre aurait eu avantage à remonter à l'original grec, ou au moins à la traduction d'Anastase. La « vulgata et antiqua editio » — due, en réalité, à Gibert Longolius, 1540 — l'a induit en un contresens).

Au reste les principes d'art professés par le bon diacre Epiphanius sont très intéressants pour caractériser la tradition esthétique à laquelle l'Église gréco-russe est restée fidèle. Ces principes-là continuent à sanctifier les « manufactures » d'icônes du Mont-Athos. Quant à l'Église d'Occident, après avoir béni la verve originale d'un Giotto, elle a été singulièrement libérale aux imaginations de la Renaissance. Cf. Alfred BAUDRILLART, *L'Église catholique, la Renaissance, le Protestantisme*. Chap. III.

(1) *Op. c.*, pp. 384, 385.

Et, comparant les dehors pâles et froids de la piété évangélique aux formes somptueuses et animées du culte catholique, il complimente « la vénérable église romaine » au sujet de ses « institutions religieuses... dont les parties forment une belle hiérarchie où l'autorité descend de degrés en degrés depuis la divinité qui est au sommet du système jusqu'aux étages inférieurs où brille encore un reflet de son mystérieux éclat. » Mais ces compliments ne vont pas sans ironie ; ils s'accompagnent même de réflexions fort dédaigneuses au sujet « des pratiques surannées..... que bien des catholiques éclairés... n'acceptent qu'avec un sourire (comme) d'innocents (et) aimables enfantillages... (bons pour) l'intelligence populaire. » Son éducation protestante, renforcée d'agnosticisme, enlève en effet au psychologue américain (1) la possibilité de saisir le rapport qui existe entre la prière rituelle et la piété intime, et par conséquent les services que la beauté du culte rend à la vitalité de la religion. Nous nous appliquerons à montrer dans ce dernier « numéro » (2) les relations et les échanges naturels qui s'établissent, à l'occasion de la liturgie, entre l'émotion esthétique et l'émotion religieuse, entre la contemplation des symboles cultuels et l'amour de Dieu. Ce sera justifier les efforts que fait « la vénérable église romaine » pour assurer la beauté et la majesté de ses sanctuaires et de ses cérémonies.

On voit immédiatement qu'il s'agit de reprendre et d'appli-

(1) La nature avait donné à James une belle âme, et nous ne cachons pas, infime que nous sommes, la sympathie que nous gardons à la mémoire de cet homme illustre. Mais il y a un vice que nous ne pardonnons pas à la formation que James a reçue : ce vice, c'est le dédain de l'âme populaire. Ah ! s'il avait pu se douter de tout ce qu'il y a de beau et de touchant dans l'âme d'une « bonne femme » qui égrène son rosaire ! Combien plus intéressantes les expériences religieuses de cette bonne femme-là que celle des thérapeutes de la *mind-cure* ! Les plus pantins ne sont pas ceux que James pense. Que n'a-t-il moins recherché les sujets d'exception et consulté davantage les annales de l'humanité religieuse, celles du paganisme comme celles du christianisme ? Universellement, il eût entendu la religion lui clamer le mot de La Bruyère : « Je veux être peuple ! »

Il est tristement intéressant de voir cet anti-intellectualiste tomber (comme d'autres) dans l'un des pires défauts des « intellectuels » : le mépris des pensées et des sentiments du vulgaire, du « grex ». Ah ! comme ils sont loin du catholicisme et de Jésus !

(2) Si l'on veut bien se reporter au *sommaire*, on reconnaîtra que nous réunissons actuellement dans un même exposé des questions qui, logiquement, devraient être partagées entre deux chapitres distincts : ch. XIII, sect. II, § IV et chap. XV, sect. III, § IV.

quer au cas particulier de la liturgie la théorie comparée du beau et du bien, puis de préciser les conditions dans lesquelles s'opère la transformation de la contemplation esthétique en prière — ou inversement. Essayons de résumer cette matière en n'y introduisant qu'un minimum de métaphysique (1).

Le mode d'activité que l'on désigne le plus communément sous le nom de *sentiment esthétique* est fort complexe (2) : c'est même, semble-t-il, le plus complexe des phénomènes de la vie psychique. Les facultés cognitives y ont une part prépondérante. Servie par les sens et l'imagination, la raison examine les parties composantes de l'objet — parties d'entité et parties d'activité, parties simultanées et parties successives, parties réellement ou virtuellement distinctes (3), — remarque leurs rapports mutuels, apprécie leur coordination, c'est-à-dire leur « unité dans la variété » (4) : elle formule ainsi en elle-même, mentalement, une série de jugements (5) — série singulière-

(1) On peut consulter très utilement sur ces questions la *métaphysique générale* du Cardinal Mercier, *IVe partie, chap. IV*. On y constatera que la philosophie de l'École produit autre chose que des poncifs.

(2) Le lecteur nous accordera que les analyses, un peu « poussées », du sentiment esthétique ne courent pas les rues ; il consentira donc à ne pas juger trop sévèrement, ni surtout trop hâtivement celle que nous tentons.

(3) La notion de distinction *virtuelle*, entendue en un sens suprêmement métaphysique, s'applique aux attributs divins et à la beauté divine considérée du point de vue de la théologie naturelle. Mais les principaux secrets de la beauté divine sont gardés par la révélation et la théologie surnaturelle : la mystérieuse Trinité des Personnes dans l'Unité de la Nature.

(4) Il n'est pas besoin de s'inféoder à une théorie esthétique déterminée pour reconnaître que la beauté d'un objet suppose en lui la présence de qualités diverses : 1° une certaine *perfection* des éléments concourants — perfection qui d'ailleurs ne se mesure pas d'une façon absolue, mais d'une façon *formellement relative* à l'effet d'ensemble à produire ; 2° de la *variété* ; 3° une *unité de coordination* entre les parties (cf. le texte). 4° enfin un suffisant *pouvoir d'évidence* — évidence sensible et évidence intelligible — qui s'exerce sur les facultés perceptives. Ces conditions se trouvent infailliblement réunies dans toutes les réalisations du beau, depuis celles de la nature jusqu'à celles de l'art, depuis les plus simples jusqu'aux plus complexes (la voûte étoilée, le théâtre lyrique), depuis l'ordre physique jusqu'à l'ordre moral. — Si ces vérités n'appartiennent en propre à aucun système philosophique, ce n'est que justice d'avouer qu'elles ont été formulées très clairement, quoique trop brièvement dans ses principaux ouvrages, par saint Thomas : I, XXXIX, 8, c. ; Cf. *De pulchro et bono* (opuscule généralement attribué à saint Thomas), *in libr. S. Dionysii de divinis nominibus*, cap. IV, lect. V, circà 2m, solutio, et *passim*.

(5) La raison juge de l'ordre et de la perfection, non par un instinct aveugle, mais *d'après les normes* qu'elle porte en elle-même. D'ailleurs la raison a, par nature, un besoin essentiel d'ordre. Qu'il s'agisse de spéculation ou de pratique,

ment touffue et enchevêtrée — qui *tendent à se condenser* en un jugement unique et global, porté sur la perfection formelle de la totalité de l'objet. Ce travail des puissances perceptives, soutenu avec une attention tantôt spontanée et tantôt réfléchie, élève l'esprit à un haut degré d'actuation. D'ailleurs, pour que le phénomène esthétique arrive dans l'âme à son plein épanouissement, il faut que l'objet possède tout un ensemble de qualités : il devra être riche à la fois en rapports intelligibles et en propriétés sensibles, afin de s'adresser à toute la nature de l'homme ; il devra attirer les facultés par son éclat, sans pourtant les opprimer par des impressions trop violentes ; enfin, s'il s'agit d'une action humaine ou d'une production artistique, celles-ci devront se conformer aux exigences de la loi morale : c'est à la noblesse de son idéal que l'œuvre d'art demandera son meilleur titre à l'attention, à l'estime et à l'admiration. Si dans l'objet ces conditions sont réalisées (1), l'âme entière du spectateur passe « de la puissance à l'acte » : souvent alors elle est captivée par ce qu'elle voit ou ce qu'elle entend, au point de perdre conscience d'elle-même. L'activité des facultés de per-

de logique ou d'éthique, de science ou d'art, d'idéal ou de faits, de vie individuelle ou de vie sociale, la raison met ou cherche l'ordre, partout et toujours, en elle-même et hors d'elle-même : on rendrait aisément compte de cette vérité capitale, si l'on voulait construire une théorie complète de l'esthétique. La raison possède d'ailleurs — suivant le degré de sa culture — tout *un monde de règles* (*ou canons*) pour juger de l'ordre et de la perfection : *a.* les unes tirées de la nature par l'observation vulgaire ou scientifique et par le raisonnement : types spécifiques naturels, types géométriques, schèmes infiniment nombreux et souples d'arrangements naturels (formes, couleurs, mouvements, etc.) ; *b.* les autres acquises par l'observation psychologique, psycho-physiologique et psycho-physique, par exemple les règles d'harmonie qu'exige le fonctionnement des organes sensoriels, et toutes les règles (psychologie, morale) que révèle la vie du for interne ; *c.* les autres enfin dues au travail de la raison, établissant librement sur les données de la nature des conventions qui prendront une portée sociale : règles prosodiques, dramatiques, dogmes d'école, caprices de la mode, etc.

D'ailleurs, dire que, pour affirmer la beauté d'un objet, la raison prononce nécessairement *en vertu de ses normes* immanentes, ce n'est pas dire qu'elle institue *une confrontation explicite* et réfléchie entre l'objet et les normes. Ce dernier travail est toujours accompli méthodiquement par le critique, mais il est étranger à *la première impression* que celui-ci avait subie. On peut même dire que, aussi longtemps que dure la contemplation esthétique proprement dite (qui, en un sens, s'oppose psychologiquement à la critique d'art), une grande partie des impressions et jugements restent à l'état de *virtualité subconsciente* dans le spectateur. Ce même travail de confrontation demeure totalement étranger à la foule.

(1) On nous permettra, dans tout ce passage, de sous-entendre bien des choses : par exemple le côté subjectif individuel du jugement esthétique.

ception a pour conséquence nécessaire la mise en branle des facultés émotives. De l'ardent travail qu'elle accomplit pour connaître, l'âme trouve dans le plaisir esthétique aussi bien le stimulant que la récompense ; et ce plaisir comporte autant de degrés que la connaissance elle-même. L'application des sens et de l'imagination aux propriétés et aux rapports concrets excite le plaisir sensible et la joie sensible (la *passion* de la *joie* dans l'*appétit concupiscible*, en terminologie scolastique). L'application de l'intelligence à la compréhension de l'idéal (1) et des rapports abstraits (abstraits, quoique évidemment aperçus *in individuo*) (2) qui font la beauté, excite la joie de la volonté raisonnable ; et d'ailleurs cette volonté, vouée par sa nature à rechercher le bien de « tout l'homme », se réjouit de l'activité tout entière, vive, multiple et ordonnée, que le composé humain déploie en face de l'objet. Le sujet et l'objet, l'aspect psychologique et l'aspect ontologique du problème se coordonnent et forment une synthèse réelle. Du côté de l'objet règne une harmonie entre des éléments et des activités associés dans l'unité. En face de cette harmonie s'en est établie une autre qui règne, dans l'âme du spectateur, entre toutes les facultés que l'objet met en action. Ces deux harmonies se correspondent : l'âme est assimilée à l'objet par la connaissance ; elle vibre en quelque sorte à l'unisson de lui ; elle trouve dans cet unisson sa perfection et son allégresse. Aussi n'a-t-elle d'autre souci que de maintenir dans leur état d'actuation ses rapports dynamiques avec l'objet — aussi longtemps que l'activité psychique peut être soutenue sans fatigue — ou de rétablir ces rapports dynamiques, lorsque leur actuation a fléchi. *La contemplation esthétique* est l'état d'*immobilité active* ou d'*actuation immobile* (3),

(1) Ce que nous avons dit, à la fin d'une précédente note (p. 867, note de la p. 866), s'applique ici encore. Parmi les gens qui *sentent* réellement la beauté d'une œuvre, il y en a peu qui sachent *dégager et analyser* distinctement l'idéal de l'artiste, sauf le cas où cet idéal leur est déjà familier : tel le simple chrétien en face d'un objet qui traduit l'idéal évangélique.

(2) Ceci concerne la théorie de la connaissance intellectuelle du particulier.

(3) Nous nous contentons de marquer l'*état-limite* vers lequel tend l'activité. Cette immobilité n'est évidemment pas réalisable quand le spectacle est successif (littérature, mélodie, etc.). Elle le devient quand l'objet est par lui-même intemporel : objet plastique, objet remémoré, objet idéal. Mais cette immobilité reste toujours précaire et de peu de durée, à cause des oscillations de la vie psychique.

dans lequel l'âme s'efforce de se conserver en harmonie avec l'objet. Cette harmonie est l'œuvre synergique de toutes les facultés : avant tout des facultés cognitives, grâce auxquelles l'âme épouse les qualités, les perfections, la nature de l'objet ; de façon complémentaire, des facultés émotives, dans lesquelles l'activité de perception retentit et se transforme en plaisir, mais qui, en échange de ce don, gardent les facultés perceptives dans un état de recueillement et d'ardente attention.

Ce coup d'œil sur les éléments essentiels — objet et sujet — de l'esthétique nous amène à refaire le parallèle — classique — entre les formalités du beau et du bien, et entre les modes d'activité que l'un et l'autre suscitent dans l'âme.

Le bien est le terme d'une tendance. Il attire à lui la volonté. Il ne réclame de la connaissance d'autre rôle que celui d'appliquer la volonté à son objet. Le beau est une cause formelle, un intelligible. C'est avec les facultés de connaissance qu'il a premièrement et immédiatement affaire, indirectement seulement avec les facultés d'appétition. Et la volonté, loin de pousser l'agent vers l'objet beau, le retient au contraire et l'immobilise « *en arrêt* », à distance respectueuse de lui. Pourquoi tendrait-elle à une possession physique, puisque c'est dans l'acte même de la connaissance qu'elle trouve sa satisfaction et son repos (1) ? Pour que l'homme qui contemple commençât à aimer, il faudrait que la beauté cessât de le *tenir*, de le *maîtriser* sous son charme, et que, le charme étant ainsi *rompu*, fût rompu aussi le lien qui empêchait la volonté de se porter vers l'objet. La contemplation esthétique et l'amour sont donc deux *états d'équilibre dynamique* de l'âme nettement différents. Une rupture d'équilibre est nécessaire pour que s'accomplisse de plain-pied le passage de l'un à l'autre. — Notons que le mot « amour » sert ici et servira fréquemment dans les prochaines pages à désigner indifféremment les états affectifs les plus divers — désir, crainte, effroi, etc. — qui, suivant les cas, peu-

L'immobilité corporelle du spectateur, et plus généralement de l'homme attentif, est la condition organique et le *symbole* (symbole de sens négatif) de l'actuation de l'esprit.

(1) S. Thomas I I, v, 4, ad 2 et I II, xxvii, 1, ad 3 : textes admirables dans leur concision excessive.

vent succéder à la contemplation esthétique. Tous les sentiments ne sont-ils pas, en définitive, des dérivés de l'amour : amour modifié, ou amour retourné ?

Chacun se rend compte en effet que, si les modes d'activité que nous étudions sont hétérogènes, ils ne sont pas étrangers l'un à l'autre. Entre eux il y a voisinage, contact, influences échangées, et même de l'un sur l'autre empiètement marginal. L'expérience apprend avec la dernière évidence que certains spectacles esthétiques sont propres à faire éclore certains sentiments. Quelle est donc la nature de cet enchaînement ?

En indiquant plus haut que la contemplation esthétique a pour effet de mettre en branle les facultés affectives, nous avons seulement insisté sur le plaisir que celles-ci tirent du fait psychique de la perception. Or, à côté de cette cause d'ébranlement qui ne relève que du *mécanisme inter-dynamique des facultés*, en existe une autre qui dépend de l'*objet même de la perception esthétique*. Le beau et le bien, en effet, coïncident matériellement dans le même objet. Le beau se présente toujours avec les propriétés réelles ou avec la note idéale de l'individuation et de l'existence : il *peut* donc devenir éventuellement objet d'amour. Du côté du sujet, les sens et l'imagination ont à déployer dans la contemplation esthétique une activité attentive, soutenue, persistante : le cœur humain *peut* donc aisément se laisser toucher. D'ailleurs certaines œuvres d'art, telles que le drame, la poésie lyrique, ont directement pour but de représenter les passions sous de vives et brillantes couleurs ; la musique possède pour éveiller des émotions une puissance que nous nous sommes précédemment plu à célébrer ; toutes les fois enfin que la beauté se manifeste, soit dans l'art, soit dans la réalité, sous les espèces de la nature humaine, elle est inévitablement propre à susciter quelque mouvement affectif. A tout cela il faut ajouter encore que, pour être un spectateur intelligent de la beauté, on doit *sympathiser avec elle*. On ne comprend bien que ce que l'on est déjà, par avance ou à la suite d'une première impression, porté à aimer. Quiconque veut pleinement goûter une émotion esthétique, s'appliquera à modeler son âme sur l'objet qu'il contemple, à faire vibrer sa lyre intérieure à l'unisson de la lyre qu'il entend chanter, à aimer l'idéal de

l'artiste dont il regarde l'œuvre, à vivre en son for interne les états d'âme qu'un spectacle lui révèle.

Les affinités de la contemplation esthétique et de l'amour étant ainsi reconnues, il reste à montrer comment la nature a préparé — et elle l'a fait de deux manières — le passage, le gué, la transition de l'une à l'autre.

Et d'abord il arrive — ceci intéresse directement la liturgie — qu'elle tourne la difficulté. Autre chose sera ce qu'on contemple, et autre chose ce que, par cette contemplation, on sera entraîné à aimer. Vous suivez avec ravissement l'action d'un drame patriotique; et vous sortez de la représentation prêt à vous dévouer pour votre patrie. L'œuvre d'art a plaidé pour son idéal : l'admiration pour celle-là a conduit à l'amour de celui-ci.

Mais la nature sait également résoudre le cas général — cette solution s'applique elle aussi à la liturgie — où l'objet même de l'admiration est appelé à devenir celui de l'amour. Une mère vient d'embrasser son enfant : c'est de l'amour *actuel* dont aucune autre activité ne distrait. Elle s'occupe ensuite de lui préparer et de lui mettre ses vêtements : c'est un service *actuel* d'utilité ; mais c'est de l'amour *virtuel* (1), parce que la *vertu* de l'amour soutient et alimente une activité subordonnée. Puis le service d'utilité se change en efforts délicats d'artiste : la mère achève la toilette de son enfant en le parant, en le faisant beau pour une fête. Enfin, le travail terminé, elle s'arrête et contemple complaisamment son œuvre. En cet instant, la joie qu'elle goûte est celle du spectateur qu'immobilise l'admiration pour la beauté : elle contemple *en acte,* tandis que son amour, toujours vivant, sommeille dans son cœur sous forme de disposition affective, d'*habitude*. Inversement, la contem-

(1) Nous employons ici les mots *habituel* et *virtuel* dans le sens très précis qu'y ont attaché les moralistes de l'École. Les intentions *habituelle* et *virtuelle* s'opposent à l'intention *actuelle,* bien qu'elles soient souvent une intention actuelle à peine dégradée ou désactuée. — L'intention *virtuelle* est une intention habituelle qui communique son énergie motrice à une série d'actes appartenant à l'ordre « d'exécution » (*media ad finem*). — Le jugement pratique qui précède et détermine l'amour raisonnable (« hoc est mihi bonum ») est, comme l'intention, capable de prendre les états *habituel* et *virtuel*. — Quant aux éléments psychiques de la contemplation esthétique, ils ne peuvent être, par suite de leur nature, que soit *actuels*, soit *habituels*.

plation esthétique peut chez cette mère redevenir *habituelle*, en perdant une actuation que reconquiert l'amour. Il serait aisé de traduire cette simple analyse dans le langage de la psychologie contemporaine : on nous permettra de nous en tenir ici à la vieille terminologie métaphysique, si lumineuse, si exempte d'équivoques, « de l'acte et de la puissance ». Et nous dirons que, si les deux modes d'activité que nous étudions — l'activité esthétique et l'activité affective — ne peuvent coexister en un état de parfaite actuation, ils sont très compatibles, à la condition que l'actuation de l'un coïncide avec la potentialité de l'autre : potentialité qui n'est d'ailleurs, bien souvent, qu'une actuation *à peine atténuée*, un feu qui se prépare ou qui couve sous une légère couche de cendre, tout prêt à donner ou à ranimer sa flamme. — Si l'on veut d'ailleurs expliquer pourquoi, à un moment donné et pas au moment précédent ou suivant, l'amour naît de la contemplation esthétique, il faut bien en revenir au vieil adage : *qualis unusquisque est, talis finis videtur ei.* Toutefois l'explication serait encore inadéquate si l'on ne faisait, en dernière analyse, appel à la liberté : sans préjudice, naturellement, des interventions, nécessaires ou gratuites, de la Cause première (le concours, la grâce). Les deux raisons invoquées — les dispositions physiques, et la liberté — bien qu'elles puissent se contrarier l'une l'autre, sont pourtant destinées à se coordonner dans une harmonie supérieure. Car les impressions que la beauté produit sur l'imagination et sur la sensibilité sont précisément une préparation à l'amour et une amorce des décisions du libre arbitre (1).

Appliquons cette doctrine générale à la liturgie (2).

(1) « Passio appetitus sensitivi movet voluntatem ex ea parte qua voluntas movetur ob objecto : in quantum scilicet homo aliqualiter dispositus per passionem judicat aliquid esse conveniens et bonum, quod extra passionem existens non judicaret. — Ex parte... corporis et virtutum corpori annexarum, potest esse homo aliqualis naturali qualitate, secundum quod est talis complexionis, vel talis dispositionis ex quacumque impressione corporearum causarum... Sic igitur *qualis unusquisque est secundum corpoream qualitatem*, *talis finis videtur ei* : quia ex hujusmodi dispositione homo inclinatur ad eligendum aliquid vel repudiandum. Sed istæ inclinationes subjacent judicio rationis, cui obedit inferior appetitus. » S. THOMAS, I II, x, ad 3, c., et I, LXXXIII, 1, ad 5.

(2) **N. B.** Pour cause de brièveté, nous ne ferons l'application qu'à la liturgie épénique, celle dont nous nous sommes principalement occupé dans ce paragraphe. Il y aurait pourtant un grand intérêt à étudier *le va-et-vient de l'admiration*

Au sujet de la beauté, telle qu'elle se manifeste dans le culte, nous n'avons qu'à rappeler des observations et des distinctions déjà acquises (1).

Quant à l'amour ou, plus généralement, au sentiment, il revêt dans la religion les formes de la prière. Cette prière, dont il s'agit ici, est évidemment la prière intérieure, car le mouvement du cœur doit précéder celui des lèvres, et c'est au plus profond de la conscience que se produit l'intuition qui métamorphose la contemplation esthétique en élan d'amour et d'adoration. Les psaumes, le *Notre Père*, le discours de Jésus après la Cène, contiennent pour nous la révélation des qualités de la prière parfaite. Là le cœur de l'homme se répand devant Dieu en effusions d'affection, en tressaillements de joie, en aveux de misère, en cris de repentir, en protestations de gratitude, en témoignages de filiale tendresse. Cette nature intime de la prière a été analysée par W. James et Aug. Sabatier en termes pénétrants que l'on est heureux de reproduire : « Si nous prenons le mot (de prière) dans son sens large, pour désigner toute communion intime, toute conversation avec la divinité, il est aisé de voir que la prière... reste l'élément essentiel de la religion pratique (2). La religion est un commerce, un rapport conscient et voulu de l'âme en détresse avec la puissance mystérieuse dont elle sent qu'elle dépend et que dépend sa destinée. Ce commerce avec Dieu se réalise par la prière. La prière, voilà donc la religion en acte, c'est-à-dire la religion réelle. C'est la prière qui distingue le phénomène religieux de tous ceux qui lui ressemblent ou l'avoisinent, tels que le sentiment moral ou le sentiment esthétique... La religion n'est rien, si elle n'est pas l'acte vital par lequel l'esprit tout entier

à l'amour, à propos de la liturgie sacrificielle et de la liturgie sacramentelle. Les sacrements sont beaux ; mais ils sont, avant tout, des choses vénérables et des biens utiles. L'Eucharistie est, dans l'ordre des rites, le souverain bien du croyant. A l'ensemble rituel de la messe, celui-ci dit : « tu es beau » ; mais c'est pour ajouter aussitôt : « tu es bon. » De même les reliques des saints, prises solidairement avec leurs reliquaires, l'autel, l'église elle-même avec sa riche décoration, sont dignes d'être aimés, à cause de leur étroit rapport à la majesté de Dieu.

(1) Cf. p. 860, beauté matérielle et formelle.

(2) W. James, *op. cit.* p. 387.

s'efforce de se sauver, en se rattachant à son principe (1). »

On serait infini si l'on voulait passer en revue toutes les conditions individuelles — depuis l'incrédulité complète jusqu'au mysticisme orthodoxe — dans lesquelles peuvent être accomplies les expériences, tant esthétiques que religieuses, dont la liturgie offre aux âmes l'occasion. Combien de degrés et de catégories ne faudrait-il pas établir entre l'impie qui consent tout au plus à subir dans une église une impression d'art, et le saint, tout uni à Dieu, que la beauté des cérémonies n'arrive pas à soustraire un seul instant à l'amour actuel? Il y aurait sans nul doute un intérêt particulier à étudier l'influence que l'esthétique rituelle est capable d'exercer d'un côté sur la vie mystique et de l'autre sur le drame intérieur de la conversion. Toutefois la prise en considération de ces cas extrêmes nous entraînerait hors des limites de notre travail. Nous nous contenterons donc d'examiner ici un cas moyen, — qui devrait être un cas usuel. Parmi la foule de ceux auxquels le culte tend l'appât de sa beauté et que, par cet appât, il sollicite à la prière, choisissons, pour leur consacrer notre attention, les catholiques que nous pourrons supposer suffisamment instruits du dogme, de l'Écriture et des rites, doués d'une piété sérieuse, et sensibles aux choses de l'art.

En franchissant le seuil de l'église, des fidèles ainsi disposés n'ont pas été sans prendre conscience de la majesté du lieu saint, sans élever — vaguement au moins — leur âme vers Dieu, sans former un certain propos intérieur de recueillement et d'adoration.

Or voici que la décoration du sanctuaire et la dignité grave des cérémonies les frappent et les retiennent attentifs, que l'harmonieuse polyphonie des orgues les captive, que la phrase légère de la mélodie grégorienne leur apporte et leur fait goû-

(1) Aug. SABATIER. *Esquisse d'une philosophie de la religion*, 4e éd. p. 24, *apud* W. JAMES *l. c.* Les passages que nous citons sont, bien entendu, gâtés par des professions d'agnosticisme anti-dogmatique et par des affirmations de dédain pour la prière rituelle. Mais, on aurait grand tort de s'irriter contre ces écrivains. Il est assez facile en effet au catholique instruit, malgré qu'en ait James (p. 385), de comprendre la mentalité protestante. Le protestant au contraire ne réussit pas, malgré sa bonne volonté et son esprit d'équité, à *comprendre* l'âme catholique : il lui faudrait *apprendre* trop de choses et *désapprendre* trop de préjugés.

ter le lyrisme de la poésie biblique. Ils regardent ; ils écoutent ; ils sentent leur âme se remplir des échos et des suggestions de l'art. — Qu'est-ce que leur vie intérieure gagne à ces impressions ? Quels sont les services que le plaisir esthétique rend à leur piété ? En quoi, pour eux, l'admiration profite-t-elle à l'amour, et la beauté à la religion ?

Pour trouver dans l'analyse même des émotions éprouvées la réponse à cette question, il faut saisir dans sa réalité sincère et concrète l'objet des expériences, à la fois esthétiques et religieuses, considérées. C'est assez plaider théoriquement pour la liturgie : pendant un instant regardons-la vivre et communiquer sa vie aux fidèles.

Ce sera, par exemple, à la nuit de Noël, dans une église cathédrale ou monastique, où les matines se célèbrent solennellement. Au milieu du chœur plein de lumières, l'*invitatoire* pousse son cri de joie : *Christus natus est nobis, venite adoremus !* Bientôt une voix d'enfant chante, dans la prophétie d'Isaïe, la venue de l'Enfant-Dieu et les noms dont il faut le saluer : *Parvulus natus est nobis et filius datus est nobis, et vocabitur nomen ejus Admirabilis, Consiliarius, Deus, Fortis, Pater futuri sæculi, Princeps pacis.* Puis la messe pontificale déploie ses pompes, et inaugure pour l'année qui vient le radieux cantique des anges à Bethléhem, *Gloria in excelsis*. Enfin, vers le terme de toute cette nuit de fête, l'hymne des Laudes se joue, avec une indicible allégresse, parmi la série des mystères de la maternité virginale, et tire — comme le fait si souvent la liturgie — le plus prodigieux effet du contraste entre le surnaturalisme des pensées et le naturalisme des expressions : *Castæ parentis viscera cœlestis intrat gratia : venter puellæ bajulat secreta quæ non noverat.*

Ce sera, si l'on veut, le jour de la Purification, lorsque le peuple, portant les cierges de la *Chandeleur*, processionne à travers l'église à la suite du clergé vêtu de violet, pendant que les chantres racontent, sur une mélodie mystique, la marche tremblante et traînante du vieillard Siméon qui porte l'Enfant-Dieu et qu'escortent la prophétesse Anne toute chenue, la Vierge toute jeunette et Joseph le bon et lourd charpentier : *Adorna thalamum tuum Sion et suscipe Regem Christum... quem*

accipiens Simeon in ulnas suas... benedixit Deum et dixit : Nunc dimittis servum tuum, Domine, in pace !

Ce sera le jour des Cendres, quand les fidèles s'agenouillent devant le prêtre et sentent imprimer sur leur front cette mémorable parole : *Memento homo quia pulvis es, et in pulverem reverteris*, tandis que se répète en refrain une antienne toute chargée de larmes : *Inter vestibulum et altare plorabunt sacerdotes... et dicent : Parce, Domine, parce populo tuo !*

Ce sera le dimanche des Rameaux. A la procession joyeuse, aux branches de verdure et à l'*Hosanna* succédera presque immédiatement le chant pathétique de la Passion : contraste rituel qui figure et renouvelle en une vivante mise en scène l'affreux contraste de jadis, celui de Jésus entrant à Jérusalem, monté sur l'ânesse et acclamé par les enfants d'Israël, et du même Jésus se voyant soudain délaissé de la foule pour s'entendre bientôt vouer à la mort par les imprécations de ceux qu'il sauve : *Sanguis ejus super nos et super filios nostros !*

Ce sera le Vendredi Saint, à l'heure où l'office des *ténèbres* remplit le chœur de la mélopée plaintive des Lamentations, ou à celle où l'adoration de la Croix s'accompagne du chant déchirant des *impropères : Populo meus, quid feci tibi, aut in quo contristavi te, responde mihi ?*

Ce sera le Samedi Saint, quand le « feu nouveau » jaillit du silex, quand le diacre, seul vêtu de blanc au milieu des ornements violets, amplifie le récitatif épique de l'*Exultet*, quand se déchaîne la tempête de joie des cloches, quand éclate la jubilation pleine de voyelles de l'*Alleluia*, — prélude du matin radieux de Pâques qui, tantôt célèbre en accents de triomphe la victoire du Christ sur la mort, tantôt retrace en phrases naïves et en notes candides l'un des plus touchants épisodes de la vie ressuscitée du Maître : *Dic nobis, Maria, quid vidisti in via ?*

Ce sera le jour de la Pentecôte, lorsque l'introït *Spiritus Domini* — le plus gonflé d'enthousiasme de tous ceux de l'année liturgique — verse aux fidèles le vin enivrant de l'Esprit, et que la séquence — peut-être la plus riche en onction de toutes celles qu'a produites le moyen âge — leur distille, strophe par strophe, ou la « lumière bienheureuse », ou les « sept

dons mystiques », ou les « consolations dans le chagrin », ou le « repos dans le travail », ou la « fraîcheur dans l'été », ou le « pardon des fautes », ou la « guérison des blessures... »

Mais on n'attend de nous ici, ni une description détaillée, ni même une recension tant soit peu complète des richesses d'art que contient la liturgie. Les quelques traits que nous avons cueillis dans le bréviaire ou le missel suffiront amplement pour éclairer le problème des rapports de l'expérience esthétique et de l'expérience religieuse en matière de liturgie, dont nous cherchons la solution vivante au fond des âmes.

A celles-ci la **beauté matérielle** de la liturgie (nous conservons la terminologie antérieurement proposée) (1) fait d'abord sentir sa séduction. Il n'est guère d'âme, si peu familiarisée soit-elle avec les choses de la religion, jusqu'à laquelle ne parviennent, à travers les formes sensibles du culte, quelques rayons et sur laquelle ne s'exerce quelque attrait de l'idéal catholique. Quelles ne seront pas les lumineuses et chaudes effusions de cet idéal que recevront, par le même canal, des fidèles instruits et bien disposés ? La liturgie des fêtes, que tout à l'heure nous parcourions du regard, possède — et que ne devrait-on pas dire de la liturgie solennelle des morts ? — une rare puissance d'évocation, et dispose d'un véritable luxe de procédés psychologiques (2) pour agir vivement sur l'esprit, l'imagination et la sensibilité. Elle excelle à animer des épisodes et à les entourer des plus riantes ou des plus tragiques couleurs. Elle est souveraine dans l'art de charmer ou de remuer l'âme. Les objets qu'elle présente à la méditation sont les scènes de la vie de Jésus, les faits de l'histoire biblique ou ecclésiastique, les visions de l'existence d'outre-tombe, la nature et les perfections de Dieu. Le Christ, prolongé dans ses saints, tient la première place dans l'ordre de la manifestation chrétienne et fournit par conséquent à la liturgie la suite de ses tableaux. Néanmoins le Dieu un et trine, aperçu principalement dans ses attributs de bonté et de miséricorde, c'est-à-dire dans ses relations avec le genre

(1) Cf. p. 860.
(2) Cf. Sommaire : c. XIV, sect. III.

humain, est constamment rappelé par le culte à la pensée et à l'amour des fidèles. Il faut reconnaître que, si l'on considère uniquement dans ces objets le degré de vie qu'ils tirent de la *seule beauté matérielle* de la liturgie, leur aspect demeure un peu lointain, même un peu hypothétique, à la manière de ces visions idéales qu'un spectateur dégage d'une œuvre d'art. Cette remarque s'applique tout particulièrement aux perfections métaphysiques de l'être divin. L'esprit humain tend toujours en effet à se représenter celles-ci comme il conçoit les essences et les abstractions : il prête à l'Immatériel une existence idéale ; il ne pose pas sans un effort son existence réelle. Or, cette *impuissance à affirmer catégoriquement la Réalité de son Idéal* empêche la beauté matérielle de la liturgie d'obtenir du cœur humain autre chose que des complaisances, des commencements de sympathie, des velléités d'amour. Il n'y a là, dans l'ordre de l'ébranlement des sentiments, qu'une œuvre amorcée : c'est la **beauté formelle** de la liturgie qui devra la poursuivre.

La beauté matérielle du culte, étant ce qui reste de sa **beauté intégrale** quand on fait abstraction de la vertu de religion, se réduit en somme à une exhibition d'art sacré, accomplie à l'intérieur du sanctuaire et dans des conditions parfaites de dignité et de recueillement. L'action qu'elle exerce sur les âmes est de tous points comparable — qu'on ne nous chicane pas sur des nuances bien secondaires — à celle que peut produire l'audition d'un oratorio ou d'un concert de musique palestrinienne, le spectacle d'une représentation de la Passion, ou d'un de ces drames liturgiques, miracles ou mystères qu'aimait le moyen âge. De belles formes poétiques, musicales, plastiques, cérémoniales, inspirées par une pensée religieuse, sont naturellement aptes à élever les âmes vers Dieu. — Autrement efficace est la prise qu'aura sur ces âmes la *beauté formelle* de la liturgie. Cette beauté consiste en effet essentiellement dans la manifestation sociale et publique de l'intention d'adorer et de glorifier Dieu.

Du biais de la beauté matérielle, on voyait des hommes — des *exécutants* — qui, avec plus ou moins de *talent*, parlaient *de* Dieu et chantaient Dieu ; du biais de la beauté formelle, on voit des hommes — des *adorateurs* — qui, de tout leur *cœur*,

parlent et chantent *à* Dieu. Et ce dernier spectacle est beau, comme sont belles — et bien plus que ne sont belles — les effusions d'amitié de l'ami à l'ami, les effusions de tendresse des enfants au père, les effusions de dévouement des sujets à un monarque qu'ils affectionnent et vénèrent comme jadis, dans les pays de tradition monarchique, on affectionnait et vénérait le prince en qui s'incarnait la vie nationale.

La beauté formelle de la liturgie n'est plus art, elle est vie. Elle n'est plus simulacre, elle est sincérité. Elle est, comme nous l'avons prononcé déjà, de la beauté humaine, morale et sociale. Elle est des hommes qui, dans la maison de Dieu, s'acquittent des devoirs et tressaillent des émotions surnaturelles de la religion. Elle est donc un exercice de foi et de volonté ; et, parce que telle, elle possède intrinsèquement ce *pouvoir d'intimer catégoriquement le Réel* qui manquait à la beauté matérielle du culte. La liturgie, comme effort d'art, soufflait aux âmes des suggestions idéales et éveillait en elles des complaisances dans l'idéal. La liturgie, comme prière, donne à l'homme qui entre dans le lieu sacré le spectacle d'un peuple qui affirme, par son attitude, la présence de Dieu et qui, en acte, se coordonne à la personne de ce Dieu et aux réalités de l'invisible, le Christ et les saints ; l'émotion esthétique qu'elle lui communique est donc cette émotion conquérante, pénétrante et prenante que l'être humain ressent quand il voit ses semblables créer de l'action, de la moralité et de la beauté.

A peine est-il besoin de dire que les deux virtualités esthétiques sur la distinction desquelles nous venons d'insister si fortement pour la clarté de l'analyse, sont pratiquement unies dans la **beauté intégrale** de la liturgie. Le chrétien qui vient à l'église s'associer aux prières de ses frères éprouve simultanément l'attrait bienfaisant de l'une et de l'autre. Mais il est hors de doute que, à l'égard de certaines âmes dans certaines dispositions, l'influence de la beauté matérielle et celle de la beauté formelle du culte sont capables de se séparer. L'esthète, l'amateur d'art, au tempérament individualiste et rêveur, sera plus sensible à la première : souhaitons-lui pourtant de ne pas gaspiller les choses de Dieu en vaines impressions de

dilettante ! L'homme d'action, l'amateur d'hommes et de documents humains, inclinera spontanément à s'intéresser plutôt à la seconde comme à un large et généreux phénomène vital. Suivant ce dernier aspect, le culte revêt l'imposante beauté d'une manifestation sociale. Très évidemment la liturgie, en appelant à elle le peuple, tend à déterminer un puissant courant de vie commune et saisit les âmes par la contagion de l'exemple. Mais, si l'on veut conserver à l'analyse philosophique sa précision et sa méthode, on doit se garder de commettre en cette matière une confusion de points de vue : autre chose est l'action sociale de la liturgie (1), et autre chose la valeur esthétique de cette réalité sociale qu'est la liturgie. C'est seulement de cette valeur esthétique que nous avons présentement à nous préoccuper.

Il nous reste d'ailleurs un troisième moment à considérer dans l'évolution psychique qui, en liturgie, conduit l'âme de la contemplation esthétique à la prière. Ce troisième moment, hâtons-nous de l'ajouter, est intimement associé aux deux autres, avec lesquels il lui arrive soit de s'enchaîner, soit de fusionner. La contemplation a d'abord eu pour objet la beauté matérielle et la beauté formelle de la liturgie : de ces points de départ sensibles, l'âme s'est élevée à un terme immatériel ou invisible, Dieu, le Christ et ses saints. Il se peut que ce dernier terme soit immédiatement devenu pour elle un objet d'amour actuel. Il se peut, au contraire, qu'il ait commencé par n'être lui-même qu'un objet de contemplation esthétique. Dans cette seconde hypothèse, la beauté que maintenant l'âme admire n'est plus en aucune manière celle des formes sensibles de la liturgie : poésie, musique, mise en scène, symboles, spectacle de la ferveur des fidèles; c'est la beauté des choses que la liturgie récitait, que la liturgie chantait, que la liturgie représentait, que la liturgie figurait, que la liturgie adorait ; ce sont les mystères du Christ, c'est la Jérusalem céleste, ce sont les perfections de Dieu — car, pour le théologien mystique et même pour le théologien du commun, le concert des attributs dans la simplicité divine est un merveilleux objet de contem-

(1) Cf. *Sommaire* : objet du chapitre XIV.

plation esthétique (1). Et voici que se représente à nouveau le problème, déjà rencontré à deux reprises, du passage de l'âme de la contemplation esthétique des choses sacrées à la prière : à cela près que, cette fois, l'homme ne monte plus de la matière à l'esprit, mais qu'il va du divin comme beauté au divin comme objet d'amour.

Ce sont les conditions mêmes réclamées par le parfait développement de l'activité esthétique qui favorisent ce passage. Que doit faire, ainsi que nous l'avons noté en termes généraux, le spectateur qui désire porter à leur maximum de rendement ses expériences esthétiques? Il doit sympathiser par avance avec l'objet qui lui sera proposé, puis établir son âme, *toute son âme*, en harmonie vivante avec lui : communier à l'œuvre d'art, communier à l'idéal de l'artiste, communier aux sentiments sincères que des êtres doués d'intelligence et de cœur éprouvent sous ses yeux, communier à la vérité et à la sublimité du réel. Qu'on applique cette règle aux choses de la religion. Pour goûter pleinement les émotions esthétiques que la liturgie ménage, on s'efforcera d'abord de comprendre le sens de la fête à laquelle on prend part, des cérémonies et des symboles déployés, des situations historiques évoquées, des mystères célébrés. Mais que serait cette adaptation de la pensée sans une adaptation du cœur? La liturgie est toute chargée de paroles d'amour de Dieu et d'amour du prochain, toute pleine des tableaux les plus émouvants des rapports de l'homme avec son Créateur et son Rédempteur. Loin de se disputer aux émotions qui naissent spontanément de ces influences, on se livrera à elles sans réserve, comme on le ferait aux impressions causées par le plus sublime et le plus

(1) W. James s'est bien aperçu, à l'occasion des livres de Newman, que « les attributs métaphysiques de la divinité..... ont une valeur esthétique ». Mais son agnosticisme l'empêche de comprendre : « Ces épithètes sonores et mystérieuses, ajoute-t-il, sont l'éclatante parure de la piété, comme les grandes orgues, le marbre et l'or, les fresques et les vitraux sont l'ornement d'une église..... Elles sont pour les esprits comme Newman un trésor aussi précieux que, pour les prêtres païens, les joyaux étincelants de leurs idoles » *op. c.*, p. 382 ; cf. 371-373. Pauvre James ! Il dit tout cela avec tant de candeur, qu'on ne songe même pas à lui imputer une intention de blasphème.

Sur cette question de la beauté de l'être divin nous n'avons pas à nous appesantir. Elle concerne spécialement, non la liturgie, mais la théologie.

touchant des drames ou des poésies profanes. Devenez voyants avec Isaïe et Ézéchiel, pleurez avec Jérémie sur les ruines de la cité sainte, suspendez avec les Israélites captifs vos harpes aux saules de l'Euphrate, sanglotez avec Jésus devant la tombe de Lazare, entendez l'aveu de sa dernière angoisse, « *mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné ?* », cherchez dans les anthropomorphismes et les métaphores du langage biblique les mystérieuses confidences de l'amour de Dieu pour les hommes, et toujours tenez vous en sympathie de sentiments avec le peuple chrétien qui chante, qui prie, qui s'agenouille et qui adore. Ce ne sont là, il faut le répéter, que les conditions d'une expérience, bien faite, de la valeur esthétique de la liturgie. Mais, qui ne voit que, *à entrer ainsi mentalement dans l'objet sacré*, à l'épouser par la pensée et par le cœur, à vibrer à l'unisson de lui, *on se place dans les conditions mêmes de l'expérience religieuse* ?

Tout un ensemble de dispositions subjectives prépare ou du moins facilite, dans l'âme du croyant, l'évolution de l'impression esthétique en prière. La première de ces dispositions — et elle est essentielle — est la foi : la foi au sens catholique, c'est-à-dire intellectualiste du mot.

On ne saurait évidemment concevoir ni un formulaire de prières officielles, ni un rituel, ni un ensemble d'œuvres d'art et de symboles sacrés, sans leur donner une base intellectuelle, qui sera nécessairement un système de croyances traditionnelles : l'histoire comparée des religions est là pour en témoigner. Dès lors, l'aptitude qu'a la liturgie tout entière, et notamment la beauté matérielle de cette liturgie, à provoquer la prière individuelle, repose essentiellement sur ce fait que les données intellectuelles de la littérature, de l'art, des rites, sont précisément les aliments de la vie religieuse intime. Or, ce fait se vérifie pleinement dans le catholicisme. Pour l'âme catholique, chaque article de foi est un sujet de prière, et par conséquent chaque thème de beauté développé par la liturgie est prêt à se changer en thème d'amour. Les raisons qui font que le catholicisme a une liturgie et vit de sa liturgie, font que le protestantisme n'en a point et ne peut même comprendre le

prix que les catholiques attachent à la leur. A Dieu le protestantisme libéral a conservé le nom de Père ; au Christ, ceux de frère, d'ami, de sauveur. Mais ce sont là un Père, un frère, un ami, un sauveur, dont il a si complètement effacé les traits — ces traits sont les vérités dogmatiques —, qu'il n'est plus en état de reconnaître leur visage et de raconter leurs bienfaits.

Si la foi — une foi éclairée et vivante — conditionne pour les fidèle la transformation du sentiment esthétique en sentiment religieux, ce sont les vertus de religion, d'espérance et de charité, c'est une imagination et une sensibilité épurées et spiritualisées déjà par les impressions et les émotions habituelles de la piété, qui le préparent directement à tressaillir d'amour de Dieu, à l'occasion des paroles ou des signes que la liturgie lui adresse.

Aux dispositions permanentes ou du moins stables que nous venons d'énumérer, se superpose et s'allie chez le catholique qui assiste au culte une détermination temporaire de sa volonté. En pénétrant dans le lieu saint, il a formé l'intention d'honorer et d'adorer Dieu ; et cette intention — actuelle, virtuelle ou habituelle (elle ne devrait jamais n'être qu'habituelle, c'est-à-dire inefficiente) — ne l'y quitte pas.

Grâce à l'harmonieux concours de tous ces facteurs de la vie mentale, la contemplation esthétique et la prière se concilient dans la liturgie sous la forme d'une coordination d'activités. Les poésies, les chants, le sacrifice, ont pour fin intrinsèque l'adoration et la louange. En s'y associant, l'âme se donne au culte *actuel* de Dieu. Mais, voici que les cérémonies se déroulent avec leurs alternatives de sonorités et de silences, de mouvements et de repos. Le spectacle de cette activité et de cette variété, la part qu'elle y prend elle-même, conviennent admirablement à l'âme humaine, toujours mobile, toujours intéressée par le changement et prompte à suivre les impressions du dehors. Elle se laisse prendre par la *beauté intégrale* de la liturgie. De sa part, c'est là, *en acte*, de l'admiration accordée à des objets créés ; mais cette admiration est encore *habituellement* ou *virtuellement* du culte de Dieu. Lorsque l'art profane s'introduit dans le sanctuaire et ose se mêler au culte, il arrive infailliblement que ses vanités et aussi ses éclats

indiscrets, loin de favoriser la prière, ne servent qu'à en détourner les âmes. Aucun dommage semblable n'est à craindre tant que l'esprit et les règles de la liturgie, régnant en maîtres sur l'art d'église, font de cet art une expression et une parure de l'amour, un soutien et un stimulant de la piété. De la contemplation des formes sensibles de la liturgie — formes toujours tempérées, recueillies et graves, toujours pures, surnaturelles et subordonnées à la religion — le chrétien retournera bientôt au culte *en acte*; mais il y retournera, les sens, l'imagination, la pensée et le cœur pleins de visions et d'émotions de beauté. Ce sera alors pour lui, pendant quelque temps, de la contemplation esthétique à peine atténuée, qui se continuera dans l'amour. La beauté intégrale de la liturgie aura servi à reposer son âme, à la rafraîchir, et à ranimer en elle les ferveurs de la prière.

C'est dans les potentialités profondes de la nature humaine — chair et esprit, facultés natives et habitudes acquises — que s'élaborent obscurément les phénomènes de la vie religieuse que l'analyse psychologique saisit dans leurs moments ou leurs périodes d'actuation. Toutefois, sur le concert de tant de principes et d'éléments divers une force garde le contrôle et le pouvoir de gouvernement : cette force est la liberté. Celle-ci tire un voile, ouvre une baie, déplace ou concentre l'attention, interdit des écarts, communique des impulsions ; elle met le doigt sur une corde de la viole d'amour pour l'empêcher de vibrer, elle en tend et en pince une autre pour en tirer un son éclatant ou pour faire longuement frissonner en elle des harmoniques. C'est la liberté qui surveille et modère les inter-actions qu'échangent et les alliances que contractent, à l'occasion de la liturgie, l'émotion esthétique et l'émotion religieuse.

Mais cette force de la liberté humaine, raison ultime à invoquer dans l'ordre de l'explication psychologique des phénomènes, n'est encore qu'une raison pénultième dans l'ordre de leur vérité intégrale. « *Cor regis in manu Domini : quocumque voluerit inclinabit illud* (1). » Quelque abstraction qu'on ait faite, dans le courant de cette étude, du côté théologique des

(1) Prov. xxi, 1.

problèmes, il fallait pourtant en la terminant rappeler au « roi » de la création que « son cœur est dans la main du Seigneur ».

Si ce « roi » a consenti à nous lire, il aura consenti aussi à ne pas perdre de vue que, en entreprenant notre travail, nous n'avions osé lui promettre qu'une simple esquisse, — esquisse à la fois très ferme dans ses lignes et très provisoire dans ses développements partiels. L'esquisse est sans doute plusieurs fois tombée au niveau d'une ébauche. Nous sommes le premier à le sentir ; et peut-être le sentons-nous d'autant mieux que nous sommes aussi le premier à savoir que, pour parler dignement d'elle, la liturgie eût eu besoin de trouver, en notre lieu et place, quelqu'un qui fût à la fois théologien, philosophe, psychologue, sociologue, esthéticien, historien, hiérologue, ascésologue — et poète.

Dom M. FESTUGIÈRE.

TABLE DES MATIÈRES
DE L'ARTICLE SUR LA LITURGIE CATHOLIQUE

AVANT-PROPOS 692

INTRODUCTION 693

SOMMAIRE. — Première Partie. — Les Origines et l'histoire.
Chapitre I. — Définitions nominales. 716
» II. — Les bases et les préparations de la liturgie catholique dans l'ordre « naturel » 716
» III. — Les bases et les préparations de la liturgie catholique dans l'ordre « surnaturel » anté-chrétien 718
» IV. — La liturgie catholique et le Christ. 718
» V. — Définitions réelles et principes 719
» VI. — Le développement de la liturgie catholique 720
» VII. — Le rôle historique de la liturgie dans la vie du catholicisme jusqu'au XVIe siècle 721
» VIII. — La liturgie et les formes non catholiques du christianisme depuis le XVIe siècle 722
» IX. — La liturgie et la pensée philosophique depuis le XVIe siècle 723
» X. — La liturgie et les influences avec lesquelles elle a eu à compter au sein même de l'Église depuis le XVIe siècle 725
» XI. — La liturgie et l'Église anglicane. 736

DEUXIÈME PARTIE. — LA LITURGIE CATHOLIQUE ET LE PROBLÈME DE L'EXPÉRIENCE RELIGIEUSE 737
CHAPITRE XII. — La formation d'un milieu liturgique. 738
» XIII. — La liturgie comme *source et cause* de vie religieuse . 741
» XIV. — La liturgie comme *forme* de vie religieuse *sociale*. . 748
» XV. — La liturgie comme *forme* de vie religieuse *individuelle* en général 757
» XVI. — La liturgie et les phénomènes de la vie mystique dans le catholicisme. 768
» XVII. — La liturgie et le problème psychologique de la conversion au catholicisme 774
» XVIII. — La liturgie comme forme de vie religieuse populaire 775
» XIX. — La liturgie comme forme de vie religieuse de l'enfance et de la jeunesse 777
» XX. — La liturgie dans ses rapports avec la spiritualité et l'ascèse bénédictines. 778
» XXI. — La liturgie et la vie catholique en général 791
» XXII. — Les abus auxquels la liturgie et la spiritualité liturgique sont exposées. 796

TROISIÈME PARTIE. — RAISONS THÉOLOGIQUES 797

CHAPITRE XIII (PARTIELLEMENT DÉVELOPPÉ). — LA LITURGIE COMME SOURCE ET CAUSE DE VIE RELIGIEUSE 798
SECTION I. — *La Mission essentielle de la liturgie* 799
SECTION II. — *La liturgie dans ses rapports généraux avec les différentes facultés ou modes d'activité de l'âme humaine.*
§ I. — La liturgie comme vérité et doctrine 807
§ II. — La liturgie comme source de moralité et comme tutrice de la volonté. 815
§ III. — La liturgie comme modératrice de la piété et cause d'équilibre dans la vie spirituelle 825
§ IV. — La liturgie et l'esthétique 836

N. B. — Les deux paragraphes ayant pour objet : *La liturgie comme aliment de la vie affective* et *La liturgie comme méthode d'ascèse*, n'ont pas reçu de développements spéciaux, cf. le sommaire.

TABLE DES MATIÈRES DU TOME XXII

PHILOSOPHIE

S. Belmond . . . . . L'Univocité scotiste. Ses fondements 137

PHILOSOPHIE SCIENTIFIQUE

A. Véronnet . . . . . Les hypothèses cosmogoniques. Premier article 333

PHILOSOPHIE SOCIALE

G. Melin. . . . . La famille et l'Évolution. Second article 26

PSYCHOLOGIE RELIGIEUSE

J.-V. Bainvel . . . . . La vie intime du catholique . . 575
C. Besse. . . . . Le chant religieux catholique. . 661
A. Brou. . . . . La Compagnie de Jésus 445
J. Calvet. . . . . Saint Vincent de Paul 489
J. Darnand. . . . . Un sauvage converti. Mataafa . . 559
Mgr Demimuid . . . . . Les premières dames de Charité au XVIIe siècle. 510
Dom M. Festugière . . . . La liturgie catholique 692
S. G. Mgr Monestès. . . . . Le Bienheureux Curé d'Ars. . . 546
J. Pacheu . . . . . L'amour mystique décrit et chanté par Jacopone de Todi 5
J. Pacheu . . . . . Les mystiques interprétés par les mystiques 616

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

P. Charles . . . . . La métaphysique du Kantisme.
I. — La chose en soi 113
II. — Les catégories 253
III. — Les formes de l'intuition sensible. 363

NOTES ET DOCUMENTS

E. Baron . . . . . A propos de l'idéalisme anglais contemporain 57
J. Bulliot . . . . . Faut-il changer l'orientation de la Néo-Scolastique ? 46
F. Pradel . . . . . Autour de la méthode d'immanence 286
A. Valensin . . . . . D'une Logique de l'action . . . 278

REVUE CRITIQUE

A. Diès . . . . . Revue critique d'histoire de la philosophie antique (Socrate) . . . 389

ENSEIGNEMENT PHILOSOPHIQUE

P. Gény . . . . . Comment présenter la définition de la vérité? 157
Mgr d'Hulst . . . . . Cours de théodicée. Deuxième article 72
» . . . . . Cours de théodicée. Troisième article 171
J. Le Rohellec . . . . . La théorie des passions chez saint Thomas 306

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Andler, Basch, etc. . . . . La philosophie allemande au XIXe siècle 200
G. Bonet-Maury . . . . . L'unité morale des religions. . . 316
A. Cartault . . . . . Les sentiments généreux 429
G. Chatterton-Hill . . . . The sociological value of Christianity. 95
E. Durkheim . . . . . Les formes élémentaires de la vie religieuse. 317
A. Farges . . . . . La philosophie de M. Bergson . . 188
Dr Garban . . . . . Les déviations morbides du sentiment religieux dans la psychasthénie 431
R. Gillouin . . . . . La philosophie de M. Henri Bergson 192
M. d'Herbigny . . . . . Vladimir Soloviev 323
W. James . . . . . Essays in radical empiricism. . . 193
R. Jeannière . . . . . Criteriologia 325

Kant . . . . . Vorkritische Schriften 203
O. Külpe. . . . . Immanuel Kant 204
A. Leclère . . . . . Le bilan de la philosophie religieuse 90
E. Le Roy . . . . . Une philosophie nouvelle. Henri Bergson 85
L. G. Lévy . . . . . Maïmonide 199
L. Limentani . . . . . I presupposti formali della indagine etica 87
F. G. Lipps . . . . . Das Problem des Willensfreiheit . 322
O. Lodge . . . . . La survivance humaine 195
Dr L. Murat . . . . . Les merveilles du corps humain . 432
. . . . . Philosophische Abhandlungen . . 206
A. Rémond et P. Voivenel . Le génie littéraire 197
L. Roure. . . . . Figures Franciscaines 197
G. de Ruggiero . . . . . La filosofia contemporanea 202
H. Schumann. . . . . Wundts Lehre vom Willen . . . 322
G. Sortais . . . . . La crise du libéralisme et la liberté de l'enseignement. 423
E. Terraillon . . . . . L'honneur 421
E. Terraillon . . . . . La morale de Geulincx dans ses rapports avec la philosophie de Descartes. 321
J. Toulemonde . . . . . Les nerveux. Comment les reconnaître ? Comment les corriger ?. 426
E. Troilo . . . . . Il positivismo e i diritti dello spirito. 315
K. Vorlander. . . . . Immanuel Kants Leben 203

Le Gérant : L. GARNIER

La Chapelle-Montligeon (Orne). — Imp. de Montligeon. — 5104-5-13

B
2
R23
année 13
jan.-
juin

Revue de philosophie

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY